

الدُّنُورُ أَحِبِّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

رَفِيقَةُ تَطْوِيرِ الْمَطَابِ الدِّينِيِّ

هَلْ أَفْهَمُكُمْ تَطْوِيرَ الْأَسْمَاءِ؟



مَكْتَبَةُ وَهْبِ

هل يمكن تطوير الإسلام؟

دراسة علمية لظواهر التطور والتغير والنمو والاختلاف في الشريعة الإسلامية. ومن المعروف أن الظواهر تمثل أخطر القضايا في الفكر الإسلامي المعاصر.

وقد اتخذت نظرية التطور أساسا للطعن في الإسلام بالجمود والمطالبة بتطويره وتصدي علماء الإسلام لها؛ لكنهم لم يناقشوا ظواهر التغير في العبادات والمعاملات والعقوبات الإسلامية، ولم يتطرقوا إلى الجزئيات والتفاصيل الدقيقة.

ولهذا أحسست بواجب النهوض لإكمال ما بدأه الرواد العظام من هذه البحوث، في العبادات والمعاملات المالية والعقوبات، والأخلاق والسياسة. وبهذا تأكدت حقائق إسلامية عديدة وزيفت أباطيل علمانية أكثر عددا.

وفرض منهج "فقه الحال" نفسه، بوصفه فقه التباينات الفردية واختلاف أحوال المكلفين الذي يهتم بالشروط، ولا يتورط في الأحكام الهندسية التي تنسى فردانية البشر وأحوالهم.

الدكتور أحمد عبد الرحمن

الدكتور
أحمد عبد الرحمن

قضية تطویر الخطاب الدينيّ

هنا أمي كن تطویر الإسلام أمي؟

مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية - عابدين

القاهرة تليفون: ٢٣٩١٧٤٧٠

فاكس: ٢٣٩٠٣٧٤٦



دار الكتب المصرية

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

عبد الرحمن، أحمد

قضية تطوير الخطاب الديني:

هل يمكن تطوير الإسلام؟ أحمد عبد الرحمن

القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠١٠

٢١٢ ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ١ ٢٦٥ ٢٢٥ ٩٧٧

١ - الخطب الدينية الإسلامية

ديوى ٢١٣

اسم الكتاب:

قضية تطوير الخطاب الديني

هل يمكن تطوير الإسلام؟

اسم المؤلف: الدكتور أحمد عبد الرحمن

الطبعة الأولى: ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية -
عابدين - القاهرة.

٢١٢ صفحة ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع: ١٠٢٣٠ / ٢٠١٠

التقييم الدولي: I.S.B.N.

977-225-265-1

تعليمات

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة
(للطباعة والنشر) . غير مسموح بإعادة
نشر أو إتساع هذا الكتاب أو أى جزء
منه، أو تخزينه على أجهزة استرجاع
أو استرداد إلكترونية، أو ميكانيكية،
أو نقله بأي وسيلة أخرى، أو تصويره،
أو تسجيله على أى نحو، بدون أخذ
موافقة كتابية مسبقة من الناشر .

All rights reserved to Wabhab Publisher.

No Part of this Publication may be
reproduced, stored in a retrieval system,
or transmitted, in any form or by any
means, electronic, mechanical, photocopying,
recording or otherwise, without the
prior written permission of the publisher

إهداء

إلى كل من يحب الحق
ويبغض الباطل
ويرفض الغش والتضليل !
أهدى هذا الكتاب

أحمد عبد الرحمن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

هوس التقدم و التطور

التطور.. التقدم .. التغيير .. شعار النخبة الثقافية .. بل دينها وديدها!
ومعه وفيه شعارات الحداثة والمعاصرة .. وضده كل قبيح منبوذ كرهه .. الثبات والإطلاق والخلود.

وإن شئت أن تسعد نفساً، أو تطرب قلباً، أو تستميل عقلاً فصف صاحبه بالتطور أو أنعته بالتقدم. أما إن أردت أن تهين كاتباً أو تنفر من مذهب فأعتمد إلى الثبات فالصِّقْ به!

ولقد بلغ الهوس بأحدهم حد القول إن الله هو التقدم!!!
وهكذا هو الشأن في الدول أيضاً. فدول العالم تُصنَّف على أساس التطور: أرفعُهنَّ المتطورة developed ووسطاهن التي تسير في طريق التطور، developing وأحطَّهن غير المتطورة undeveloped .

وتأمل عنوانات المؤسسات وأسماء الأحزاب والصحف تجدها تتبارى في التسمي بالمتطورة، والتقدمية، والحديثة، والمعاصرة، والجديدة.

وهذا كله تقليد بحت، غير نقدي، للتوجهات التطورية الأوروبية.
وقد نشرت مئات الكتب وآلاف المقالات وانهقدت عشرات المؤتمرات للحديث عن التطور والحداثة والتجديد .

وانقسم العالم الإسلامي كله إلى أنصار للتطور، وأنصار للإسلام الذي ألصقوا به وَصْمَةُ الجمود والتحجر لأنه يتبنى ثوابت مطلقة خالدة!

ولقد مددوا نطاق التطور لكى يشمل كل شىء :

من الحياة الحيوانية (كما هو أصل نظرية دارون) ،

إلى الحياة الإنسانية ،

والمجتمع البشرى وتركيبه ،

والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والطبقات ،

والنظم السياسية والاقتصادية والتربوية ،

والمبادئ التشريعية والقيم الأخلاقية ،

والأدوات والوسائل التقنية ، والعلوم المادية والإنسانية .

وقد ظن البعض أن مذهب التطور الشامل هذا لا علاقة له بالدين . وهذا خطأ .

ويكفى أن نذكر أن نظرية التطور تناقض ما جاء فى الإسلام عن خلق الإنسان . والثقافة الإسلامية تُعتبر عندهم ثقافة منحطة على سلم التطور !

فإما التطور وإما الفناء ولا خيار أمام المسلمين سوى هذا !

مقولة ردها تطوريون عديدون فى الشرق والغرب . من ذلك مثلاً قول

" هاملتون جيب " ، المستشرق الإنجليزى الكبير إن : " الإسلام ليس له أى مستقبل ، لأنه لم يظهر أية قدرة على التكيف مع الأفكار الجديدة . "

و " الأفكار الجديدة " هى الفلسفات الأوربية الحديثة ، العلمانية ، المادية . فإذا

تكيف معها الإسلام ، كان على المسلمين أن يستبدلوا المرجعية العلمانية ، وهى الخبرة البشرية ، بالمرجعية الإسلامية وهى القرآن والسنة . وبهذا يُنبذ الإسلام شيئاً فشيئاً حتى يتم هجره ، ثم فناؤه ، ويصبح تاريخاً أو تراثاً لا صلة له بالحياة .

فالإسلام - على هذا - ليس له مستقبل سواء تكيف مع الأفكار الجديدة أو لم

يتكيف ! لكن " جيب " وأمثاله يُوحون للمسلمين بأن الإسلام يمكن أن يعيش إذا هو ساير الفكر الأوربى . ومن المؤسف أن أعداداً من أبناء المسلمين صدقوا مقولة " جيب "

ورؤجوا لها تحت اسم الحداثة والتطور والتغيير والتقدم والتحرر من التقاليد . غير أنه بعد مرور أكثر من نصف قرن على مزاعم الفناء، لم تظهر الأعراض الدالة على الفناء على الأمة المسلمة؛ وإنما حدث العكس، فنهضت الأمة المسلمة واستردت استقلالها، وشرعت تتقارب شعوبها، وتشكل المنظمات الإسلامية الوجدوية . وازدهر التدوين، وأقبل المسلمون على دينهم إقبالاً عظيماً؛ وفي الوقت نفسه ظهرت أمارات الضعف على "الأفكار الجديدة"، أعنى الثقافة الغربية، باعتراف الأوروبيين أنفسهم، ولم يعد "الغرب" مثلاً يحتذى .

– لكن كُتُاباً عديدين عندنا لا يزالون يروجون لفكرة مسايرة الغرب؛ ولا يزال الغرب أيضاً يروج للفكرة نفسها، فالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية يجب أن تسائر النظم الغربية . والمسلمون رجالاً ونساءً يجب أن يسايروا الغربيين في كل شيء؛ بما في ذلك أنواع الطعام والشراب، ناهيك عن العادات والتقاليد والأزياء واللغة والتقويم والفنون والآداب . . وكل شيء .

و"التطور" هو أصلح لفظ نضع تحته مجموعة المشكلات التي تضم: التغيير والثبات، والنسبية والإطلاق، والإبدال والإحلال، والجمود والمرونة، والصلاحية لكل زمان ومكان . وكل القضايا التي من هذا القبيل، لكن العلمانيين اختاروا عبارة: "تطوير الخطاب الديني" عنواناً لحملتهم الإعلامية المضللة للتوصل من الإسلام .

وقد عولجت هذه القضايا من قبل في مؤلفات عديدة، كتبها إسلاميون وعلمانيون . غير أن جوانب معينة لم تمس . وهذا هو الجديد الذي أرجو أن أعرضه في هذا الكتاب . لكن هذا لا يسوغ لنا أن نُغفل جهود السابقين، فنكون كمن يريد إعادة اختراع البارود! ولهذا سوف أعرض لتلك الجهود، أو لأهمها، للاستفادة منها، لدى العلمانيين ولدى الإسلاميين . وهذا لا يعنى أننى أؤرخ للمسألة؛ فالغاية من هذا الكتاب هي تمديد نطاق البحث إلى جوانب واسعة، جديدة، للكشف عن المتطور والثابت في العبادات والمعاملات الإسلامية . وهذه الجوانب لم يمسهما التنقيب بهذا المنهج ولهذه الغاية . وهذا اعتذار مسبق عن الأخطاء المحتملة، لا ادعاء لريادة مشكوك فيها .

المبحث الأول

تاريخ فكرة التطور

النسبية فى الفكر الأوروبى

* نظرية دارون ونقدها

النظرية النسبية هى أساس كل ما كتبه العلمانيون عن تطوير الخطاب الدينى والسوفسطائيون القدماء فى اليونان (القرن الخامس ق.م) هم أول من قال إن المعرفة والأخلاق نسبيان. وقد زعم كبيرهم جورجياس أن: "الإنسان معيار كل شئ"، بمعنى أن الإنسان هو الذى يقرر ما هو موجب وما هو سالب من القيم الأخلاقية، وما هو صواب وما هو خطأ فى المعارف العلمية^(١). وأنكر عليهم سقراط ذلك وأثبت موضوعية الحقائق العلمية والقيم الأخلاقية. ومن هنا برزت قضية الثابت والمتغير (أو المتطور) فى الفلسفة الأوربية، غير أن بذورها كانت موجودة قبل ذلك.

وغلبت فكرة الثبات فى الفلسفة الأوربية الوسيطة والحديثة إلى أن جاء "دارون" (١٨٠٨-١٨٨٢) بنظرية التطور. ولقد نقل "هربرت سبنسر" نظرية دارون من علم الحياة إلى علم الاجتماع. وزعم أن نظرية التطور صالحة للتطبيق على المجتمع البشرى صلاحيتها للانطباق على الحيوان. وعلى هذا اعتبرت الثقافة الغربية هى قمة التطور الثقافى للبشرية! وتبعاً لهذا كانت الثقافات الأخرى متخلفة؛ والدفاع عنها دفاع ضد قانون التطور! ونظرية التطور تستند إلى فرض أساسى يقول إن الجنس البشرى عبارة عن تطور لأصول حيوانية منحطة، ذات خلية واحدة.

(١) كرسون؛ المشكلة الأخلاقية؛ ص ٣٨

ولقد تعرّضت نظرية دارون لانتقادات علمية. فيقول "م.م. قادري" وهو أستاذ هندي متخصص في علم الحياة إن دارون تشكك في صحة نظريته قبل وفاته، وأعلن أنه إذا اكتُشف أدنى خطأ فيها كان من المحتم أن تنهار النظرية كلها. لكن أخطاء كبيرة اكتشفت. وعلى الرغم من ذلك بقيت نظرية التطور حية. فلماذا؟ إن السبب عند "قادري" هو أن البديل لنظرية التطور هو الإيمان بالخلق كما جاء في الدين. وهذا البديل مرفوض لدى العلماء الأوربيين الذين يمجّتون الدين. ثم يورد قادري بعض الأخطاء الكبيرة في نظرية دارون فيقول:

(١) إن الحفريات في الصخور والبقايا التي عُثر عليها لا تُبيّن أى تطور بطيء من أسرة إلى أسرة. والأنواع هي هي ثابتة لا تتطور. وتظهر أنواع حيوانية بغتة. ولا يوجد أى دليل على أنها تطورت عبّر الزمن. ولم يعثر في الحفريات على أية صورة متطورة. إن الأسر الحيوانية الموجودة الآن توجد منها بقايا (رميم) ولكن لا توجد بقايا سلاسل تبين تطوراً أفرز الكائنات العضوية الجديدة. مثلاً: انقلاب القشريات إلى طيور! أو تطور الزعانف إلى أقدام، أو الأقدام إلى أجنحة. وقد حاول دارون الرد على هذا النقد قائلاً إن السجل البيولوجي ناقص جداً. والرد على ذلك هو: لماذا يبني نظرية على معطيات ناقصة نقصاً كبيراً؟ وسؤال آخر هو: لماذا نجد نقص السجل عند النقاط الحرجة التي ترتبط عندها أنواع الحيوانات، ثم نجده كاملاً في داخل الأنواع؟ فيقول الدكتور كلارك . Dr. Clark وهو بيولوجي في معهد سميثسونيان Smithsonian في المجلة الفصلية لعلم الحياة إن الذى حدث هو سلسلة قفزات من صورة أساسية للحياة إلى صورة أخرى، ولم يحدث تطور كما زعم دارون. وقال "كلارك" أيضاً إن البراهين على الخلق كما جاءت في الدين هي أمتن البراهين. فالله هو الخالق. ولم تتطور مجموعة حيوانية عن غيرها.

(٢) ويدعى أنصار نظرية التطور أن الحياة بدأت في العصر السابق على العصر

الكامبريانى Pre Cambrian Age . ولكن سجلات الرمائى تبدأ فى العصر الكامبريانى فقط . ولا توجد أية إشارة إلى وجود متدرج من الكائن وحيد الخلية من البروتوبلازم .

(٣) فكيف يدعى أنصار التطور وجود الحياة فى العصر السابق على العصر الكامبريانى على الرغم من عدم وجود أى دليل على ذلك الوجود من الرميم؟ وأين البرهان على أن الحياة تطورت من جزء صغير جداً من بروتوبلازم؟

(٤) إن سجلات الرميم تبين أن الخفافيش الأولى كانت خفافيش حقيقية؛ والحيتان الأولى كانت حيتاناً حقيقية، والطائر الأول كان ريشه كاملاً ، والحشرات الأولى كانت حشرات متطورة فى صورة كاملة . وكل مجموعة حيوانية أو نوع حيوانى يبدو وقد تولد بغتة . ولا توجد أنواع حيوانية متوسطة التطور تربطها بالأنواع السابقة . فلا توجد أنواع انتقالية .

(٥) يزعم أنصار التطور أن الحياة ذات الخلية الواحدة تطورت حتى صارت إنساناً، عن طريق اختلافات أو تطورات صغيرة ورثها جيل عن جيل، وتراكمت . فالاختلافات التافهة تنتقل من جيل إلى الذى يليه، وبالتدريج، ومع التراكم، يظهر حيوان جديد . وهذه النظرية تستند إلى فرض يزعم أن الاختلافات تتوارث . وهذا موضع شك ورفض، لأنه يناقض الحقيقة الثابتة . ومعظم البيولوجيين رفضوا ذلك الفرض . ويقول "هوجو دى فرى" "Hugo de Vries" : إن الانتقاء الطبيعى قد يفسر بقاء الأصلح، لكنه لا يستطيع أن يفسر وصول الأصلح .

ويقول الأستاذ قادرى إن هناك أسئلة أخرى محيرة :

(أ) فكيف تطورت العين أو الأذن أو الرئة عن طريق التحورات اليسيرة وتراكمها؟

(ب) وإن للعناكب أعضاء خاصة لنسج بيوتها، وبدونها لا تستطيع الحصول على طعامها. فكيف بقيت على قيد الحياة ملايين السنين التي كانت تلك الأعضاء تتطور فيها؟ وإذا كانت تحصل على طعامها بطرق أخرى، فأية حاجة كانت هناك لظهور أعضاء لنسج البيوت؟

(ج) وإذا كانت الحيوانات المتوحشة التي تحضن صغارها تطورت ببطء عبر آلاف الملايين من السنين، فكيف بقي الصغار على قيد الحياة طوال تلك الحقبة ؟ وإذا كانت الصغار تغذى بطريقة أخرى (غير الحضانة)، فما الحاجة التي جعلت تلك الوحوش تتطور على الدوام؟

(د) ولماذا سارت الأعضاء التناسلية لدى الذكر والأنثى فى تطورها بحيث يتكامل بعضها مع بعض تكاملاً تاماً ؟ ويتوازى بعضها مع بعض، على الرغم من أنها مستقلة بعضها عن بعض، وموجودة لدى أفراد مختلفين، إلى أن يبدأ استعمالها بعد ملايين السنين؟ ولنلاحظ أن الأعضاء التناسلية المتوسطة النمو، والتي لا فائدة فيها، لا يمكن أن تبقى على قيد الحياة بحسب نظرية دارون.

(هـ) ولقد ربَّى البرفيسور مولر Prof. Muller من جامعة إنديانا - ومن أنصار مذهب التطور - ٩٠٠ جيل متوالين دون انقطاع من ذباب الفاكهة، فوجد الذباب هو هو لم يتغير ولم يتطور. فلماذا ؟

(و) ليس ثمة فرض اليوم يفسر لنا أصل الحياة الأولى على الأرض. فكيف يفسر أنصار التطور - تفسيراً مقنعاً - تخلق الحياة من مادة لا حياة فيها؟

واتخذ الماديون من نظرية التطور أساساً للزعم بأن الإنسان انحدر من الحيوان، فهو حيوان فى جوهره، ولا فرق بين الإنسان والوحش. وهذا خطأ، فهناك فروق، لا يستطيع الماديون إنكارها أو تفسيرها :

(أ) فكل الحيوانات، ابتداءً من أدنى الديدان إلى أعلى القروء، عبيد لغرائزها الفطرية. فهذه الغرائز تكرهها إكراهاً على إتيان أعمال معينة مميزة في مواقف معينة مميزة. فالذئب الجائع لا يستطيع تمأشى الانقضاى على خروف وديع، لكن علي ابن أبى طالب أعطى ما بيده من خبز إلى سائل فى حين كان هو نفسه يعانى الجوع لمدة ثلاثة أيام. فكيف يمكن تفسير هذا المسلك الغريب حيث يتجاهل المرء غريزة البحث عن الطعام وغريزة حفظ الذات، لصالح إنكار الذات؟

(ب) وموضوع أنشطة الحيوان كلها وغايتها حفظ النفس والحفاظ على الذات، والحفاظ على النوع. فالحيوان -بحكم طبيعته ذاتها- لا يستطيع أن يفعل أى شىء يحتمل أن يضر وجوده. فلو كان الإنسان ليس سوى حيوان، فكيف نفسر حالات الانتحار والتضحية بالنفس؟

(ج) والإنسان لديه وعى بنفسه، ولديه إرادة حرة. والوعى بالنفس والإرادة الحرة لا يتمتع بهما أى من الحيوانات. فكيف يفسر أنصار التطور هذه الحقيقة ؟

(د) والحيوان لا يستطيع أن يستجيب لأى مثير إلا بطريقة واحدة فقط. فالخلية التى بناها النحل منذ عشرة آلاف سنة كانت على النمط نفسه الذى نشاهده اليوم. ولكن الإنسان طور مسكنه من المغارة إلى ناطحات السحاب. فمن أين جاء هذا الفرق الأساسى؟

(هـ) وكل فرد من البشر لديه وعى فطرى بوجود الله، ولديه وعى خلُقى. ويوجد لديه معنى العدل ومعنى الحق على نحو فطرى فى كل عقل بشرى. ووجودهما ليس نتيجة إقناع أو تربية. أما الحيوانات فلا تدرك شيئاً عن هذه المعانى النبيلة. فلماذا هذا الفرق؟

(و) إن لدى الحيوانات إحساسات وصور وبواعث ... إلخ، لكن الفكر بمعناه

السديد حكر على الإنسان وحده . ومجال الفكر الإنسانى يمتد من أدنى الدرجات إلى أعلاها . فهل بوسع أحد أن يفسر وجود هذا الفرق ؟

(ز) والإنسان مُزَوَّد بضمير وذكاء وعقل ، لكن هذه المواهب غائبة عن عالم الحيوان . فلماذا ؟

والحق أن نظرية التطور لا تزال غير قابلة للبرهنة والإثبات . وكثير من العلماء الذين قبلوها لا يؤمنون بصحتها ، لكنهم يخشون زملاءهم من أنصارها . فنظرية التطور مجرد اعتقاد فى رميم لا وجود له ، واعتقاد بوجود الروابط المفقدة والتي لا تزال مفقودة . إنه اعتقاد أعمى أملاه الخوف من الإيمان بالخلق كما جاء به الدين ، شأن علماء عديدين فى الغرب ضحايا الأحكام المسبقة ضد الدين اليهودى والمسيحى . وهكذا خضعوا لمزاعم غير علمية ، ونتيجة لذلك اعتنقوا الفلسفة المادية (١) .

هذه هى النظرية التى أريد لها أن تطبق على كل شىء ، بما فى ذلك الدين : عقيدة وشريعة وأخلاقاً . وهذه هى النظرية التى رفعت كل فكرة تطورية إلى عنان السماء !

ويقول الأستاذ العقاد إن أنصار التطور : " لم يذكروا حتى الآن حيواناً تحول من نوع إلى نوع بفعل الانتخاب الطبيعى ، أو بفعل تنازع البقاء وبقاء الأصلح ، ولكن بطلان القول بهذا الانتخاب لم يَثْبُت كذلك بالدليل القاطع على وجه من الوجوه " (٢) .

ويقول فريد وجدى إن نظرية دارون قُبِلت لدى العلماء : " لأنها أقرب لحل المعازل العلمية " ، لا لأنها أصبحت من المعلومات الممكنة إثباتها بالحس .

(1) Jameelah; Western Civilization Condemned Itself; p. 87

(٢) الإنسان فى القرآن ؛ (الموسوعة) ط ٤ سنة ١٩٧٤ م ، ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣

ثم يورد عليها ثلاثة اعتراضات رئيسية :

(١) "عدم مشاهدة أى ارتقاء من أى نوع كان فى الأحياء الأرضية من عهد ألوف عديدة من السنين".

(٢) عدم وجود الصور المتوسطة بين الأنواع اللازمة لمذهب التسلسل، كأن يوجد -مثلاً- حيوان أرقى من القرد رتبة واحدة، وأدنى من الإنسان رتبة واحدة أيضاً".

(٣) "طول الزمان اللازم لحصول الترقى بين الأحياء (حسب نظرية دارون) فإن عمر الأرض كما قالوا لا يكفى لإحداث كل ما يُرى من هذه الأشكال المختلفة غاية الاختلاف" (١).

ويقول باحث علمى حديث إن هناك مشكلات تواجه نظرية دارون؛ وأكبر هذه المشكلات هى : كيف ظهر الإنسان عقب ظهور القردة ؟ "ومن أى الشعب تفرع ؟ وعندئذ تأخذ الاحتمالات والتكهنات مكانها، وذلك عندما يكتنف الغموض الحقائق العلمية." ولا يزال هذا الموضوع -وهو أصل الإنسان- موضع مناقشات وجدل، وسيستمر كذلك حتى تنجلي حقيقته.. وهنا يستطيع العلم أن يقول كلمته" (٢).

صفوة القول إذن إن مذهب دارون فى التطور الحيوى - البيولوجى - لا يزال مجرد فرض علمى تواجه القول بصحته مشكلات عويصة، ومن العلماء من يرفضه، ومنهم من يقبله على علاته ويحاول ترميم تصدعاته.

لكن بعض الكتاب تناسوا هذه الحقيقة العلمية، بل راحوا يوسعون مجال نظرية

(١) دائرة معارف القرن العشرين، ج٤ ص ٣٠، ٣١

(٢) على أحمد الشحات؛ نظرية التطور بين العلم والإيمان؛ الخانجي بالقاهرة؛ ص ١٠٤، ١٠٥

التطور لكي تشمل كل نواحي الحياة البشرية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، زاعمين أنها ليست فرضاً بل حقيقة يقينية.

وفي العالم الإسلامي كانت غاية أنصار التطور هي استبدال الحضارة الأوربية الحديثة "المتطورة" بالحضارة الإسلامية "القديمة"؛ وكذلك الثقافة الأوربية بالثقافة الإسلامية. وذلك لا يتحقق لهم إلا إذا كانت نظرية التطور حقيقة كونية شاملة، لا نظرية ظنية محدودة بحدود علم الحياة.

والحق أن الحماس لنظرية دارون بلغ أشده في العالم كله، حتى أن "أرنست هكل" العالم الألماني زوّر صور الأجنة لكي يثبت التشابه بينها؛ فهذا التشابه دليل على وجود التشابه في الأزمنة السحيقة بين أنواع الحيوانات. واعترف "هكل" - تحت ضغط الاعتراضات العلمية عليه - بأنه اضطر إلى تكملة الشبه في نحو ٨٠٪ من صور الأجنة لنقص الرسم المنقول. (١) كأن المسألة لم تعد علماً، بل صارت ديانة يتعصب لها أشياعها ويزورون من أجل الانتصار لها!

● نيتشه :

ولعل "فردريك نيتشه" (١٨٤٤-١٩٠٠م) هو أبرز ممثل لنظرية التطور في مجال الفلسفة الأخلاقية. فهو يعتقد أن القيم نسبية، وأنها من صنع الإنسان، كما قال السوفسطائية. وقد حمل على المسيحية بشدة بوصفها: "ورشة لتصنيع القيم الفاسدة" (٢).

زعم "نيتشه" أن الإنسان هو الذي يُضَفّي القيم على الأفعال أو يجردها منها بإرادته. والإنسان لا يثبت على إرادة، وإنما هو يتغير ويتطور. وتبعاً لذلك كان من المحتم أن تتطور القيم بتطوره (٣).

(١) عباس محمود العقاد؛ الإنسان في القرآن؛ ص ٣١١

(2) Kenedy; Nietzsche; p. 55

(3) Kenedy; Nietzsche; p. 50

فلكل عصر قيمه، ولكل عصر تدرج خاص للقيم ترتفع فيه بعض القيم على غيرها. فإذا كانت السلطة في المجتمع بأيدي الأرستقراطية ارتفعت قيمة القوة والتفوق. أما حين يستولى العبيد على زمام الأمور فإنهم يرفضون قيمة الرحمة والشفقة والصبر والتواضع، ويجردون القوة والتفوق من القيمة أو يضعونها في أدنى السلم!

ومن الجلي أن نظرية "نيتشه" باطلة ومتناقضة في باطنها. وسوف نعرض لفكرة النسبية والتطور فيما يلي من فصول هذه الدراسة. فنكتفى الآن بالقول إنه إذا كانت قيم السادة هي الصحيحة وقيم العبيد هي الزائفة، كان معنى هذا أن القيم موضوعية، ويمكن أن يقال إن بعضها صواب وبعضها خطأ. ولو كانت مرهونة بإرادة الإنسان لما أمكن ذلك.

المذاهب المضادة للنسبية

وكان الفيلسوف الألماني الأكبر عمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) قد سبق نظرية دارون، وأرسى القيم على أساس ثابت وطيد، ورفض نظرية النسبية رفضاً باتاً.^(١) فعند "كانط" لا يمكن أن تكون القيم ملزمة لأحد إلا إذا كانت مطلقة، ثابتة، ضرورية. ومعنى هذا أن التطور لا مجال له في عالم القيم.

- وسار في تيار "كانط" فلاسفة أوروبا الكبار من أمثال "سيد جويك" و"بتلر" و"مور" و"شيلر" و"نيكولاى هارتمن" الذي أكد بقوة أن القيم مثل البدهيات الرياضية في ثباتها وإطلاقها، وأن إرادة الإنسان هي التي تتبدل بتأثير القيم^(٢). هذا مع ملاحظة أن هارتمن وضع مذهبه بعد ذبوع نظرية دارون بحوالى سبعين عاماً.

ولا يزال الفكر الغربي حتى اليوم يتأرجح بين النسبية والتغير والتطور الشامل

(1) Brehier (Emile); Histoire de la Philosophie; vol. 2; p 551

(2) N. Hartmann; Ethics; vol. 1; p207

والجذرى من جهة، والثبات والإطلاق من جهة أخرى. فهذا "جون جاردنر" John W. Gardner - وزير التربية الأمريكى الأسبق، ينصح الشباب بأن يعيدوا خَلْق القيم بدون انقطاع، أو أن يبشوا روحاً جديدة فى القيم المعروفة، وإلا فإنها تتآكل وتندهور؛ وإن الذين يفعلون ذلك يستطيعون تجديد النظام الأخلاقى. وفى الوقت نفسه يقرر أنه لا بد من وجود إجماع على بعض القيم وإلا تمزق المجتمع. والمجتمع الأمريكى مجمع على قيم: الحرية، والمساواة فى الفرص، وكرامة الفرد، والعدالة، وحلم الأخوة. ويضيف فى أسف قوله: لكننا نعرف هذه المثل ولا نحترمها. (١) وهكذا يبدو أنه يعترف بنوع من القيم الثابتة أو العامة، لكنه متردد، وغير قاطع فى آرائه، وأسلوبه يفتقر إلى التقرير الدقيق.

وهذا مثال آخر لكاتب متخصص فى علم الأخلاق يذهب مذهب كانط وشيلر وهارتمن، فيقرر بوضوح أن القيم مطلقة؛ إنه "ويلتون J. Welton" الذى يميز بين غايات الإنسانية ووسائل بلوغها: "فإن الوسائل لبلوغ تلك الغايات ليس سوى قيمة نسبية. فنحن نحدد لأنفسنا غاية ننشد تحقيقها، لأننا نقدرها بوصفها خيرة فى ذاتها، وبوصفها تحمل قيمتها فى باطنها. لكننا نختار الوسائل التى تفضى بنا إلى تلك الغاية. فقيمتها - أى الوسائل - قيمة أداة "instrumental" (٢) وكذلك معيار القيمة: "مستقل عن الرغبات والأهواء؛ إنه معيار مطلق universal صحيح لدى الجميع." ثم يذكر بعض القيم المطلقة، وهى: السعادة، والحكمة والجمال والسمو الأخلاقى. إنها خيرات مطلقة، واضحة بذاتها، مثل البدهييات الرياضية ومبادئ المنطق (٣).

ويقول الأستاذ Paul Ramsey فى جامعة برنستون إن: "القوائم الخاصة بما

(1) John W Gardner; The Individual and Today's World; p . 104

(2) j. Welton: Ground Book of Ethics; p. 69

(3) Ibid; p. 72

يجوز وما لا يجوز ليس لها معنى. "ويقول" جوزيف فلتشر "Joseph Fletcher الأستاذ في المدرسة اللاهوتية في كامبردج إنه لا ينبغي أن تدين الكنيسة أية علاقة جنسية إدانة مطلقة. "ويقول إن الأخلاق الجديدة معيارها النهائي للصواب والخطأ، ليس أمراً مقدساً، وإنما هو الإدراك الحسى الذاتى للفرد لما هو خير لنفسه ولجاره، فى كل موقف يمر به. " (١) فهذه نسبية أخلاقية نفعية، سوفسطائية دارونية نيتشوية.

ولعل هذا هو سبب الفوضى، اروحية التى تحدث عنها "إريك فروم" حين قال إننا - أى الأمريكيون - أبدء - أشياء رائعة، لكننا أخفقنا فى أن نجعل أنفسنا جديرين بها. إن حياتنا - يسودها الإخاء والسعادة والقناعة، بل تجتاحها الفوضى الروحية والضياع الذى يقترب من حالة الجنون: "جنون شبيه بانفصام الشخصية (السكيزوفرينيا)، ينعدم فيه الاتصال بالواقع الباطنى، وينشق فيه الفكر على الوجدان. ويقول "فروم" إن الناس فى بلاده أمريكا يزعمون أنهم سعداء فى حين يبدو الخوف والذهول على الوجوه دون سبب. إنهم لا يعرفون معنى الحياة. إنهم فى حيرة. ثم يتساءل: هل العودة إلى الدين هى الحل؟ (٢).

* * *

(1) Jameelah; Islam and Modernism; p. 208

(٢) إريك فروم؛ الدين والتحليل النفسى؛ ترجمة فؤاد كامل؛ نشر مكتبة غريب؛ دون تاريخ؛ ص ٧٩

المبحث الثانى

التطور

لدى العلمانيين الهنود والعرب

تمهيد

فى العالم الإسلامى كان تأثير فلسفة "كونت" الوضعية (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهى فلسفة نسبية، وتأثير نظرية (دارون)، بالإضافة إلى الماركسية وحركة الاستشراق، كان لهذا كله تأثير قوى فى ذبوع فكرة التطور الجذرى الذى لا يعرف حدوداً يقف عندها، ولا يعترف بثوابت يحترمها سواء فى العلوم أو الدين أو الشرائع أو القيم الأخلاقية.

وفى المواجهة وقف جمال الدين الأفغانى فى كتابه "الرد على الدهريين" والشيخ محمد رضا آل العلّامة الأصفهاني فى كتابه "نقد فلسفة دارون"، وعدد من الكتاب العرب النصارى، من أمثال الدكتور بشارة زلزل فى كتابه "تنوير الأذهان فى علم حياة الحيوان والإنسان" الذى صدر سنة ١٢٩٧هـ، وإبراهيم الحوراني فى كتابه "مناهج الحكماء فى نفى النشوء والارتقاء" وغيرهم. (١)

معنى لفظ التطور:

إن لفظ "التطور" يحتمل معانى عديدة؛ فلنحاول فى هذا التمهيد بيان ما يهمنى منها:

(١) عباس محمود العقاد؛ الإنسان فى القرآن؛ (الموسوعة)؛ جزء ١ ط ١ سنة ١٩٧٤م

فاختراع وسيلة مواصلات جديدة أسرع وأكفأ، تطور، لأنها توفر الوقت والجهد للناس.

واختراع مواد جديدة من المركبات الكيميائية للقضاء على ملوحة الأرض الزراعية، أو تنقيتها من الحشائش الضارة أو الحشرات، تطور، لأنه يوفر الأقوات للناس.

وإنشاء الأنفاق والكبارى فى المدن الكبرى تطور، لأنها توفر الجهد والوقت، وتحقق الأمن للسيارات والمارة على السواء.

وأجهزة الأشعة التشخيصية تطور، لأنها تمكن الطبيب من معرفة المرض، ومن ثم من العلاج السليم.

ولكن هل تغيير فقيه لمذهبه فى مسألة شرعية تطور بالمعنى السابق؟ إن الفقيه ينضج علمياً؛ ومع مرور الوقت يحصل على معلومات إضافية، وأحاديث نبوية لم يعرفها فى شبابه، فيغير رأيه لكى يتطابق مع نصوص الشرع. فهذا لا يجوز أن يسمى تطوراً بالمعنى نفسه الذى نفهم به اختراع أجهزة أو أدوات جديدة. إنه إصلاح لخطأ أو تدارك لقصور علمى معين. لكن كبار التطوريين اعتبروه تطوراً!

وهل إطلاق حرية الممارسات الجنسية الشاذة والسُّوية خارج نطاق الزواج تطور؟ هل يوفر الجهد والوقت، أو هل يفيد البشرية إفادة حقيقية؟ إن الزواج هو الضمان لحقوق الأولاد والأمهات والآباء والمجتمع. والزنا يهدد حقوقهم، والأطفال على وجه الخصوص. والشذوذ يكفى أنه شذوذ. والحيوانات ذاتها لا تمارسه. فهو تدهور لا تطور. لكن التطوريين اعتبروه تطوراً وتقدماً وحادثة!

وهل القول بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة تطور؟ إن الرجل يختلف عن المرأة بيولوجياً. فليس لدى الرجل رَجَم ولا مَبْيَض؛ وهو لا يمكن أن يحمل أو يضع

أو يُرَضَّع. وليس لدى المرأة خصية تفرز الحيوانات المنوية. فالقول بمساواتهما التامة خطأ علمي؛ وأضراره مشاهدة بوضوح في المجتمعات الغربية ومن ثم فهو ليس بتطور. لكنهم اعتبروه ذروة التطور!

فالتطور الحق لا بد أن يفيد البشر، ويوفر لهم الجهد والوقت، والأمن والمعرفة، والمسكن والمأكل، وكل الحاجات الأساسية والثانوية، الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية. إنه ليس مجرد تغيير؛ بل تغيير لصالح الإنسانية: إنه ترقية للحياة البشرية بكل أبعادها الروحية والمادية. فإذا أسفر التغيير عن مفسد روحية أو مادية كان تدهوراً لا تطوراً.

فلا بد من التمييز بين المعاني عند إطلاق لفظ التطور. وبعض الكتاب يخلط خلطاً قبيحاً بين المعاني بُغْيَةً الانتصار لرأيه. وبعضهم التقط لفظ "أطواراً" الذي ورد في الآية رقم ١٤ من سورة نوح لكي يثبت صحة نظرية دارون! وهذا نوع من الخلط الذي يجب أن نحذره. والمفسرون يقولون إن "الأطوار" في الآية الكريمة تشير إلى مراحل النمو التي يمر بها الجنين في بطن أمه: من النطفة إلى العلقة إلى المضغة، إلى الجنين البشري التام النمو. (١) ويقول صاحب الظلال إن: "الأطوار التي يخاطب بها قوم نوح في ذلك الزمان لا بد أن تكون أمراً يدركونه، أو أن يكون أحد مدلولاتها مما يملك أولئك القوم - في ذلك الزمان - أن يدركوه، ليرجو من وراء تذكيرهم به أن يكون له في نفوسهم وقّع مؤثر." ثم يضيف قائلاً إنه: "يمكن أن يكون مدلولها ما يقوله علم الأجنة.. كما أن هذا النص وذاك قد تكون لهما مدلولات أخرى لم تتكشف بعد.. ولا نُقَيِّدهما. (٢)

لكن هذا اللفظ القرآني لا يمكن أن يعنى ما قاله دارون. وسبب ذلك أن نظرية

(٢) في ظلال القرآن؛ ج ٦ ص ٣٧١٤

(١) القرطبي، الجامع، ج ٨ ص ٦٧٨٣

دارون تصطدم بالعقيدة القرآنية التى تقول إن الله خلق آدم عليه السلام من طين، بقوله تعالى: "كُنْ". فاللفظ "أطوار" يحتمل المعنى الدارونى وغيره أيضاً، لكن القرائن الاعتقادية القرآنية تمنع ذلك. والقرآن الكريم حسم مسألة الخلق بعدد من آياته، كقوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢) والإنسان خُلق من طين، ولم يكن تطوراً للقرود كما قال دارون؛ فيقول جلّ شأنه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢) ويقول سبحانه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجدة: ٧) لكن الضغط الاستعماري والاستشراقي كان رهيباً فى دفعه للتطور فى هذا الاتجاه الدارونى، ذلك أنك تجد المسألة قد طرحت بعنف على الإسلاميين فى مطلع القرن العشرين، ونهاية القرن التاسع عشر، الأمر الذى انتهى بالكثيرين منهم إلى اتباع منهج تلفيقى توفيقى، كل همه إظهار أن الإسلام يوافق التطورات المختلفة التى أحدثتها المدنية الغربية المعاصرة.

وقد كشف "اللورد كرومر" عن وجهة التطور المنشود من قبل الاستعماريين حين دعا إلى الجلاء عن مصر بشرط مهم هو التوثق من أن الحكومة التى ستخلف الاحتلال سوف تهتدى -يقيناً- "بمبادئ موافقة للمقتضيات العامة للحضارة الغربية" (١).

وقد حرصت الدول الاستعمارية التى حكمت العالم الإسلامى على احترام القاعدة "الكرومرية"، فلم يتحقق الجلاء إلا بعد أن تيقنت من أن أتباعها المحليين سائرون على الدرب نفسه -الدرب الذى يبتعد بالأمة الإسلامية عن قيمها الأخلاقية الإسلامية، ويقرب ما بينها وبين قيم المدنية الأوروبية وقوانينها الوضعية. وهذا هو ما يفعله الغزاة الأمريكيون فى العراق اليوم.

(1) Jameelan; Ibid; p. 29.

وقبل الاستقلال وبعده سُخِّرَت دوائر التعليم والإعلام لترسيخ هذا الاتجاه، ووصم كل من ينادى بسمو القيم التشريعية الإسلامية وتفوقها وقدرتها على تحقيق العدل والسعادة والكرامة للإنسانية - ووصم كل من يفعل ذلك بالرجعية، والتخلف، والسكونية، والتحجر، والثبات على القديم البالى، إلى آخر قائمة الاتهامات المعروفة.

وأظهرت السلطات الحاكمة، وأذئابها من الكتاب والصحافيين، فزعاً كبيراً من كل دعوة إلى الثبات على القيم الإسلامية، وكان سلاحها الأول فى وجه هذه الدعوة القمع الذى لا يعرف حداً فى الوحشية والبربرية ثم الاتهامات بأنها ضد التطور والتقدم والمعاصرة والتجديد.

أما المنصرون والمستشرقون فقد شعروا بعقم مناهج التنصير، فقرروا التماس مناهج أخرى، غير مباشرة، ثم وجدوا فى فكرة التطور فى هذا الاتجاه ضالتهم. وفى مرحلة أخرى سابقة توسلوا إلى غايتهم بتشويه العقائد والشرائع والقيم الإسلامية، لكن المطاف انتهى بهم إلى فكرة تطوير الخطاب الدينى^(١)، أو تطوير الإسلام، أى إلغاء الإسلام وإزاحته من الوجود، لكى تأخذ القيم والمبادئ الأوربية مكانه فى حياة المسلمين.

ثم عادوا وراجعوا مناهجهم القديمة، وربما غيروا هنا أو هناك. غير أن فكرة تطوير الإسلام أو إعادة صياغة الإسلام بعامية: "فى قوالب غربية أو عصرية أو إصلاحية"، ظلت مسيطرة عليهم.

وهم يخوفوننا ويهددوننا بأن علينا أن نختار بين تطوير الإسلام أو الفناء^(٢). ولقد عرفنا الأساس الفلسفى لنظريات التطور فى التشريع والأخلاق إن الأساس

(١) أ.ل. طيباوى؛ المستشرقون الناطقون بالإنجليزية؛ ترجمة د. فتحى عثمان؛ منشور ضمن كتاب الفكر الإسلامى الحديث، دكتور محمد البهى - مكتبة وهبة - ص ٥٤٢
(٢) دكتور محمد البهى؛ المرجع السابق، ص ١١

الفلسفى لكل هذه النظريات هو - كما ذكرت - النسبية السوفسطائية فلا يسوغ لأحد أن ينادى بتطوير العدل أو الإيثار الإسلاميين إلا إذا كان يؤمن باختلاف القيم الخلقية من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان .

"فالحق، والقيم الخلقية نسبيان، وصحتهما محدودة بالزمان والمكان والظروف . ويدمغ فلاسفة التجديد المجتمعات القائمة على أساس من الوحي بالسكونية والتحجر . فالتغير، مجرد التغير فى ذاته، يعتبر عندهم فضيلة . . والحدائة- سواء كانت متمثلة فى "أحدث موزات" أزياء النساء، أو أحدث طراز فى السيارات، أو أحدث نوبة فى جنون الرقص، تلقى تقديراً يفوق كل تقدير"^(١) .

فدعاوى التطور هى نوع من السفسطة المعاصرة، والتطوريون فى مجال التشريع والأخلاق سوفسطائية، ومن هنا لم يروا من مسوغ للإبقاء على القيم والمبادئ الإسلامية التى كانت مناسبة لزمان مضى

إن القيم الخلقية الأوربية الحديثة القائمة على : الأنانية والنفعية المادية الحسية، هى القيم الصحيحة الملائمة لهذا العصر . ومن الواجب علينا فى نظرهم أن نأخذ بها ونتبناها دون تردد . فهذا العصر هو العصر المادى الحسى الأنانى النفعى، وأما إذا تمسكنا بالقيم الإسلامية القائمة على العدل والإيثار، والمستندة إلى الوحي، فلن يكون لنا مكان فى هذا العصر .

هذه هى دعوى تطوير الخطاب الدينى، ومعناها، وأبعادها، وارتباطاتها، وأهدافها .

ولا بد أن يثور هننا سؤال هو :

لماذا حرص المستعمرون وأذئابهم من المستشرقين والمستغربين على دفع التطور فى هذا الاتجاه؟ ماذا تستفيد أوروبا من هذا ؟

(١) مريم جميلة؛ المرجع السابق؛ ص ١٨، ١٩

لقد فعلت أوروبا وأمريكا كل ما فى وسعهما من أجل دفع التطور فى هذا الاتجاه لسبب أساسى هو أنه الضمان الأكبر لبقاء السيطرة الأوروبية والأمريكية على العالم الإسلامى، سواء فى المجال العسكرى أو المجال الاقتصادى، أو المجال الثقافى. ذلك أن طمس القيم الخلقية الإسلامية، وتعطيل الشرائع الإسلامية، هو السبيل الوحيدة لطمس المعالم المميزة لشخصية الأمة الإسلامية وتحويلها إلى أمة تابعة، كالهنود الحمر، تصدع بكل أمر يأتىها من لندن وباريس وواشنطن.

(١) السير سيد أحمد خان

ونبدأ بالسير سيد أحمد خان الذى ولد فى الهند سنة ١٨١٧م، فى مدينة دلهى^(١) وكان شديد الإعجاب بالغرب، وبريطانيا بخاصة. فقد سافر السير سيد أحمد خان إلى بريطانيا ورأى أسباب قوتها، وأراد لبلاده أن تكون مثلها. كتب فى رسالة له من لندن إلى الوطن يقول :

"حتى ندفع بالتربية الحديثة للجماهير إلى الأمام، كما هو الحال هنا، سيظل من المستحيل على أى مواطن أن يصبح متحضراً وكريماً".^(٢) هكذا بدأ بالإعجاب بالإنجليز وحضارتهم، ولكنه انتهى إلى القول بأن سلطة القرآن والسنة محصورة فى المسائل التعبدية المحضة "أما الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التى تعالج المسائل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فلا تصور سوى المجتمع البدائى الذى عاش فيه النبى، ولا تصلح بتاتاً لحضارتنا الحديثة المستنيرة، وبناءً على هذا، وما دام المسلمون غير ملزمين باتباع الإسلام بوصفه منهجاً كاملاً للحياة، فليس ثمة من شىء يقوم فى طريق اتخاذهم الثقافة الغربية وتبنيها"^(٣).

(١) بعد رفاعة رافع الطهطاوى بقليل؛ إذ أن رفاعة ولد سنة ١٨٠١م، ويعد من أوائل الذين اتصلوا بأوروبا، وحاولوا نقل ثقافتها إلى الشرق الإسلامى

(2) M. Jameelah. Islam and Modernism; p. 65

(3) Ibid; p. 66

وبهذا المذهب يُخرج التشريع والأخلاق من حكم القرآن والسنة؛ ويعطل ويرد كل الآيات القرآنية المتصلة بها. ورد آية يهدم إيمان الرأد بالقرآن كله.

وعلى هذه الأسس اقترح السير سيد أحمد خان تطوير التشريع الإسلامي بحيث لا يُجَازُ تعدد الزوجات إلا في حالات استثنائية نادرة (بوصفه مضاداً لروح الإسلام)، وَزَعَمَ بأن الإسلام يحرم الرق تحريماً مطلقاً، وأفتى بأن الفوائد التي تدفعها المصارف الحديثة لا تقع ضمن الربا المحرم وبأن عقوبات رجم الزاني وقطع يد السارق عقوبات وحشية بربرية، وبأن الجهاد محرم إلا في حالة الدفاع عن النفس^(١).

وهذا الكلام ليس مجرد اجتهد في الدين، ولا هو تفسير خاطئ للنصوص أو حتى تأويل متعسف لها، ولكنه رد صريح متعمد للنصوص القطعية. هو رد للقرآن الكريم، وجحد لصحته؛ ومن ثم رفض كامل شامل له، وهو ما يدعو إليه المطالبون بتطوير الخطاب الديني، لكن بأساليب مراوغة مضللة.

(٢) محمد إقبال

أما محمد إقبال^(٢) فلم يصل به الأمر إلى الخروج على النصوص القطعية بهذه الجسارة الممقوتة التي نجدها لدى السير سيد أحمد خان، ومع ذلك فإن إقبالاً تورط - قبل النضج - في اقتفاء أثره في مسألة العقوبات الشرعية. فإن إقبالاً كان يعتقد في تلك المرحلة المبكرة من حياته أن أحكام العقوبات في الإسلام خاصة بأمة معينة.

"ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن أن تُفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة. ولعل هذا هو السبب في أن أبا حنيفة - وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفة العالمية - لم يكد يعتمد على هذه الأحاديث". فإقبال يرى أن

(1) Ibid; p. 65

(٢) ولد إقبال عام ١٨٧٣م، وتوفي سنة ١٩٣٨

أبا حنيفة لم يأخذ بالسُّنة، وأنه استعاض عنها بالقياس، لأن العقوبات التى تنص عليها السُّنة خاصة بأمة أو مجتمع معين هو مجتمع المدينة ومكة فى عهد النبي ﷺ .

وتبعاً لهذا الفهم يؤيد إقبال أبا حنيفة، ويقول: "وعلى هذا فموقف أبى حنيفة على الجملة - من الأحاديث التى تشتمل على أحكام تشريعية بحثة - هو فى نظرى موقف جد سليم. وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة فى التفكير العصرى أنه من الأسلم ألا تُتخذ هذه الأحاديث - من غير أدنى تمييز بينها - أساساً للتقنين، فإنهم يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السُّنة" (١).

وهكذا نجد أن "إقبالاً" يقتضى أثر السير سيد أحمد خان فى مسألة العقوبات، ويقرر أن السُّنة المتضمنة لتشريعات عقابية إنما تخص زمناً معيناً أو مجتمعاً معيناً، ويجوز ألا تُتخذ أساساً للتقنين للمجتمعات الحديثة المتطورة.

ولم يبين إقبال أى قسم من الحديث يَرُفُض! وهذا عيب شنيع جداً فى كلامه. ويتوهم إقبال أن هذا هو الموقف عينه الذى اتخذه أبو حنيفة رحمه الله، فى حين أن أباحنيفة كان يقول: "كذبَ والله وافترى علينا مَنْ يقول إننا نقدم القياس على النص؛ وهل يُحتاج بعد النص إلى قياس؟"

وكان يقول: "نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك أننا ننظر فى دليل المسألة من الكتاب والسُّنة، أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ "مسكوتاً عنه" على "منطوق به" (٢).

فأبو حنيفة برىء من تهمة تقديم القياس على النص. ولكن أنصار التطور المحدثين يصرون على تلك التهمة، ويرون أن ذلك دليل نفاذ بصيرته بعالمية الإسلام،

(١) محمد إقبال؛ تجديد التفكير الدينى؛ ترجمة عباس محمود؛ القاهرة ط ٢ سنة ١٩٦٨ ص ١٩٨، ١٩٩

(٢) محمد أبو زهرة؛ أبو حنيفة؛ ص ٢٦٩

ويباركون مسيرة "أصحاب النزعة الحرة فى التفكير العصرى" على ذلك النهج الحنفى المزعوم".

هذه هى للأسف آراء محمد إقبال الذى نكن له الاحترام والتقدير، وفى الوقت نفسه ننكر عليه موقفه هذا من السنة أشد الإنكار.

كان على إقبال أن يستشعر خطورة مقولته هذه فى حق السنة، وأن لا يجازف بإصدار حكم عام عليها؛ وفيه يكون التحرز والتدقيق واستشعار الخوف من الله إن لم يكن عند إصدار الأحكام على السنة النبوية -المصدر الثانى للتشريع والأخلاق فى الإسلام؟

وعبارة إقبال الاعتراضية المتضمنة فى النص الذى اقتبسناه عنه، والتى تقول: «من غير أدنى تمييز بينها» تدل على أنه كان على علم بأقسام الحديث وبأحكام كل قسم (باعتبار وصوله إلينا "متواتراً وآحاداً")، وكان عليه أن يفصل رأيه، وأن يبين القسم الذى يعتقد أن من الأسلم عدم اتخاذه أساساً للتشريع، بحيث يمكن القارئ والباحث من تقويم موقفه بدقة.

ولهذا ربما يقول قائل إن إقبالاً لم يقصد كل أقسام الحديث، ولعله لم يقصد - مثلاً - إلا الحديث المردود "من أخبار الآحاد؛ وحكم "المردود": "أنه لا يحتج به ولا يجب العمل به".

غير أن النزعة التجديدية فى كتاب إقبال "تجديد التفكير الدينى"، لا تشهد لهذا التفسير، وربما تكون أدل على أنه يريد إحداث التطور الذى يلائم أوضاع الحياة العصرية وأحوالها^(١)، والتضحية بما يخالف هذا التطور الموهوم من النصوص.

لقد أراد إقبال "كبح جماح حركة التحلل من الدين"^(٢) وبذل جهداً كبيراً فى

(١) محمد إقبال؛ تجديد التفكير الدينى؛ ص ٢٠٦، ٢٠٧

(٢) نفسه؛ ص ١٧٦

سبيل الدفاع عن الوحي -أساس الاعتقاد الديني- ضد النزعات العقلانية والحسية المتطرفة التي تنكر الوحي وكل الحقائق العقدية والتشريعية والخلقية المستندة إلى نصوصه . ولكنه في الحقيقة لم يكن يشارك في كبح جماح تلك الحركة حين قال ما قال عن السُّنة .

لقد ظن إقبال أن التطور الحديث يستدعي ذلك الموقف من السنة، وفاته أنه بموقفه ذلك يفتح الباب على مصراعيه للتحلل من الدين كله . وكذلك كان إعجاب إقبال بالمبادئ العلمانية لدى "ضياء كوك آلب" ، معبراً عن تأثيره المباشر بأقوال المستشرقين، لا عن اقتناع ناتج عن دراسة متأنية لفكره^(١) . ونحمد الله أنه وفق إقبالاً إلى التخلي عن هذه الأفكار كلية، في مرحلة نضجه .

(٣) محمود الشرقاوى

ونترك شبه القارة الهندية ونعود إلى ديارنا، إلى الشرق العربى، فنجد فكرة التطور ذائعة منتشرة، مؤثرة .

يقول محمود الشرقاوى إن الإسلام: "دين لين، واسع الأفق نستطيع أن نوفق بين روحه وبين كل مظهر من مظاهر الحضارة، وأن نجد في نصوصه ما يساير الأطوار المختلفة التي تتخطاها البشرية في عصورها المتباينة"^(٢) .

وفى مكان آخر من كتابه يصرح الشيخ الشرقاوى بأن "التوفيق" المنشود عنده يتم "على خلاف الأصل والنص"^(٣) .

وهنا مكنى الشر، أعنى: التطور على خلاف الأصل والنص . لأن هذا هو على وجه التحديد الحد الفاصل بين الإسلام والعلمانية . وكتاب الشيخ الشرقاوى نفسه يحمل عنواناً معبراً عن وجهة نظر خاطئة وخطرة .

(١) دكتور محمد البهى؛ الفكر الإسلامى؛ ص ٤٣٥، ٤٣٧

(٢) التطور روح الشريعة الإسلامية؛ ط ٢، ص ١٦٢

(٣) نفسه؛ ص ٩٧

فليس "التطور روح الشريعة الإسلامية" بأى حال من الأحوال، كما يقرر العنوان: ولسوف نرى من خلال هذا البحث ونتائج الشاهد على خطأ ما ذهب إليه الشيخ.

(٤) خالد محمد خالد

ولقد حاول أنصار فكرة تطوير الإسلام تلمس طرق ومداخل عديدة لفتح الأبواب لها. الشيخ خالد محمد خالد، خريج الأزهر، والواعظ فى الجمعية الشرعية، حاول ذلك فى كتابه: "من هنا نبدأ" الذى صدر سنة ١٩٥٠ .

فهو يقول إن الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعى وأحمد: "جعلوا من رأى ومن حكم العقل تشريعاً ومنهاجاً، حتى لقد سُميت مدرسة أبى حنيفة رضى الله عنه "أهل الرأى"، وألفينَا الإمام الشافعى يغير مذهبه القديم ويبتكر - حين قَدِمَ القاهرة - مذهباً حديثاً، حتى إذا سئل عن سر ذلك أجاب بأنه رأى شيئاً لم يكن يراه، وسمع قولاً لم يكن يسمعه." و"كذلك رأينا مدرسة مالك تبتكر قاعدة المصالح المرسلَة" و"مدرسة أحمد بن حنبل تنادى بمبدأ "اعتبار المصلحة" وتُقدم المصلحة على النصوص الدينية." (١)

ومن المؤسف أن نقول إن هذا الكلام باطل. فالأئمة الأربعة لم يقولوا كلمة واحدة تتنافى مع الكتاب أو السنة. وكل اجتهاد أو رأى قالوا به كان له سند من القرآن الكريم أو السنة المطهرة. ومجال الرأى محدود بما لا نص فيه. والشافعى لم يبتكر مذهباً جديداً، ولكنه نَضَجَ علمياً، وازدادت حصيلته من علوم القرآن والحديث، فرجع عن بعض اجتهاداته فقط. وشتان بين قوله "ابتكر مذهباً جديداً" وبين "الرجوع عن بعض الاجتهادات". و"المصالح المرسلَة" عند مالك مجالها مالا نص

(١) خالد محمد خالد؛ من هنا نبدأ؛ ص ٦٢، ٦٣

فيه؛ ويستحيل أن نجد في فقه مالك أو أحمد بن حنبل أثراً لتقديم المصلحة على النصوص القرآنية والحديثية. وحتى حين قال الطوفى الحنبلى بالمصلحة لم يذهب إلى تقديم المصلحة على النصوص الدينية بمعنى الإبطال والإلغاء والتعطيل لها، بل بمعنى تخصيصها - أى إخراج البعض فقط من حكمها. وقد شرط الفقهاء شروطاً صارمة للأخذ بالمصالح: "تمنع الأخذ بهذا الأصل من أن يخلع الرتبة، ويجعل النصوص خاضعة لأحكام الأهواء والشهوات، باسم المصالح. (١) وكان فقه أبى حنيفة يستند إلى الكتاب والسنة، والاختيار من أقوال الصحابة، ثم يجتهد رأيه. وكان يقول: "ما جاء عن الرسول ﷺ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ، وما جاء عن الصحابة اخترنا؛ وما كان غير ذلك فهم رجال ونحن رجال". (٢) هذا هو سبب تسمية مدرسة أبى حنيفة "أهل الرأي"؛ وأما جعل العقل البشرى مُشرعاً، وتقديم المصلحة على النصوص فخرافة لا سند لها على الإطلاق. ومن رابع المستحيلات أن نجد فقيهاً يقول إن السنة تقرر وجوب كذا، وأنا أرى عكس ما تقوله السنة!! وإذا فتحنا كتاباً لأى فقيه، فسنجد أساس كل مسألة عنده الكتاب أو السنة أو أقوال الصحابة، وأما رأى والاجتهاد ففي مجال "العفو" أو ما لا نص فيه أو فى فهم النصوص الدينية وتطبيق قواعد الفقه وأصوله.

خذ مثلاً حكم "الخلع والنشوز" لدى الشافعى. إنه يبدأ بالآية الكريمة ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: ١٢٨) وفى الخلاف حول المرأة المرتدة، استند الشافعى إلى القرآن الكريم الذى وَحَّدَ حكم السارق والسارقة والزانية والزانى، لكى يقرر أنها تُعامل معاملة الرجل المرتد. (٣) وفى حكم شهادة شارب الخمر قال الشافعى هو مردود

(١) أبو زهرة: أصول الفقه؛ ص ٢٦١ فقرة رقم ٢٧٠

(٢) تاريخ الإسلام؛ للذهبي؛ ج٤؛ ص ٢٨٦

(٣) الأم؛ ج٦؛ ص ١٥٩، ١٦٠

الشهادة "لأن تحريم الخمر نص في كتاب الله عز وجل. (١) ولتحريم نكاح المتعة استند الشافعي إلى حديث النبي ﷺ يوم خيبر حين نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الخمر الإنسية. (٢) ولولا خشية الإثقال على القارئ لجئت بمئات المسائل التي تكذب مزاعم خالد محمد خالد وتنسفها نفساً.

ويقول خالد محمد خالد: "ولقد وجدنا كيف أنه كان من العام الواحد، وأحياناً في اليوم الواحد .. يَنسخُ الله حكماً بحكم، ويقيم مبدأً مكان آخر، متبعاً في هذا قانون التطور، وهو التغير والانتقال من صالح إلى أصلح ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة: ١٠٦) وخلقنا بنا أن نعلم أن هذا التطور المستمر لم يكن مسaire لمصالح الناس فحسب، وإنما كان يعنى تدريب الناس على مسaire الحياة فى تنقلها، وإفهامهم أن التزام حال واحد ونظام واحد وطريقة واحدة فى أسلوب حياتهم أمر مستحيل، حتى ولو كانت هذه الطريقة الملتزمة خاصة بالعبادة والدين، كما حدث مثلاً من نسخ قبلة المسلمين الأولى... بل كما حدث فى تطور الصلاة نفسها، هذا بينما الكهانة جامدة لا تتحرك... فكل رُقَى بدعة وكل تطور ضلالة. (٣)

إن هذا الكلام واضح فى إنه يريد استمرار نسخ القرآن والسنة بعد وفاة النبى ﷺ وانقطاع الوحي . والنسخ فى حياة النبى كان بأمر الله تعالى ووحيه؛ فهو سبحانه علّم نبيه أن يولّى وجهه شطر القبلة الأولى، ثم نسخ ذلك بالأمر بقبلة جديدة هى المسجد الحرام فى مكة. فمن ذا الذى سيأمر بنسخ القرآن والسنة بعد انقطاع الوحي؟! سؤال حاسم لم يسأله خالد محمد خالد لنفسه ليرى الضلال الذى تورط

(١) الأم؛ ج ٦؛ ص ٢١١

(٢) نفسه؛ ص ٧١

(٣) من هنا نبدأ؛ ص ٦٥ (وحاشاه سبحانه وتعالى أن يتبع قانون التطور أو غيره!!!!)

فيه وأراد أن يورط المسلمين فيه من أجل التطور! إن القرآن ينسخ القرآن، والسنة تنسخ السنة، فمن ذا الذى أجاد التدريب على النسخ، لكى يتقلد هذه المهمة الخطيرة؟! إن الظاهر للعيان من كتاب الرجل أنهم الاشتراكيون أو الشيوعيون أو بلاد التطور والرقى فى الغرب هى التى يجب على المسلمين مسايرتها، للتطور والخلاص من نظام حياتهم. وحتى الصلاة يجب أن تتطور أيضاً، كما تطورت فى عهد النبى! لكن الرجل نسى أن يبين لنا الصلاة الجديدة، المتطورة! ونسى أن يحدد للمسلمين العبادات المتطورة، التقدمية، التى يملئها العقل! والأرجح أنه لم ينس، ولكنه أغفل ذلك للفرار من النتائج المخزية التى كانت سوف تترتب على ذلك. وسوف نلاحظ بصفة عامة أن العلمانيين يتحاشون الخوض فى التفاصيل، والأمثلة المحددة، ويقفون عند المزاغم العامة. وهو حين تحدث عن الأئمة لم يسق مثلاً واحداً قدم فيه أبو حنيفة - مثلاً - رأيه على آية قرآنية أو حديث صحيح، ببساطة لأنه لم يحدث قط أن فعل ذلك أحد من الفقهاء الكبار.

ولو أن المسلمين أخذوا بآراء خالد محمد خالد لَنَبَذُوا كتاب الله من ورائهم ظهرياً، وأسلموا قيادهم للعقل البشرى الذى تسيّره الشهوات والأغراض، كما حدث فى الغرب الذى كان مسيحياً يوماً، ولم يعد يعرف من المسيحية إلا القشور. لكننا نحن المسلمين رفضنا بكل حزم وعزم آراء هذا الكاتب وأمثاله، ولم يحتفل بها ويعتنيها إلا المرتدون من الشيوعيين والاشتراكيين والبراجماتيين.

ولعل أقوى دليل على خطأ آراء خالد محمد خالد أنه تبرأ منها فى سنّ النضج. فنسأل الله تعالى أن يغفر له ذنبه، ويتقبل توبته. أما أعداء الإسلام الداعون إلى تطوير الخطاب الدينى هذه الأيام فلا يزالون يرددون أخطاءه على أنها حقائق، ضاربين عرض الحائط باعترافه بأنها أخطاء لا سند لها.

(٥) الدكتور زكى نجيب محمود

وأما المثل الخامس فهو الدكتور زكى نجيب محمود الذى عُنَى بقضية الأصالة والمعاصرة، وهى نفسها قضية تطوير القيم والشرائع الإسلامية، وإن اختلفت العناوين والأسماء.

قال الدكتور زكى نجيب، فى كتابه "ثقافتنا فى مواجهة العصر": "إن جواز المرور الذى يبيح لنا الدخول فى عصرنا هو أن نطور من قيمنا السائدة لكى تصبح قيما قائمة على علمنة وعلى تقنية، وعلى منفعية فى أسس التعامل." (١) باعتبار أن أهم خصائص هذا العصر هى: العلمانية، والتقنية، والمنفعة الأخلاقية - هذا فى نظره طبعاً.

فالتطور المنشود بعبارة أخرى هو: الاعتماد فى التشريعات والقيم الخلقية على العقل والتجربة، ثم الأخذ بأسباب التقنية- وهذه لا خلاف عليها- ثم إقامة القيم الخلقية على أساس المنفعة، لا الإيثار، وهكذا نكون عصريين بحق. ولكننا يجب أن نضيف أننا نكون خارج نطاق الإسلام عقيدة وتشريعاً وأخلاقاً. وهذا هو ما أراده السير سيد أحمد خان. لأن نبذ التشريع الدينى والأخلاق الدينية - حسبما تقتضى العلمانية- ينطوى ضمناً على نبذ العقيدة الدينية والخروج عليها.

وتأييداً لهذا التطوير العصرى يذكرنا الدكتور زكى نجيب محمود بأن عصرنا هذا هو عصر النسبية، أى عصر التغيير والتطوير المتصل لكل شىء، ولهذا تجده "قد استدبر كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التى كانت تأخذ بها العصور الماضية، ومنها القيم، أخلاقية كانت أو جمالية أو كائنة ما كانت." (٢) ويضيف قائلاً "إن نظرة العصر تحيل كل قيمة إلى "وجهة نظر ذاتية." (٣) ولقد: "وجدنا عصرنا

(١) دكتور زكى نجيب محمود؛ ثقافتنا فى مواجهة العصر؛ سنة ١٩٧٩م، ص ٢٠٣، ٢٠٤

(٢، ٣) الموضع نفسه؛ ص ٣٣

متميزاً بالنظرة النسبية التى ترفض المطلقات حتى فى المجال العلمى الدقيق نفسه، بله أن يرفضها فيما هو نسبى بطبيعته كالقيم، فقبلنا النسبية فى الفيزياء وما إليها، لكننا تشبثنا بالقيم المطلقة الموضوعية التى نزعـم أنها حقائق أزلية لا سبيل إلى الاختلاف عليها بين إنسان وإنسان. " (١) ثم يقرر دون تحرز أن: "المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها تجمع على تحليل كل شىء إلى ظواهره المتغيرة دون أن تزعم وجوداً لذى كائن ثابت وراء تلك الظواهر." (٢)

ولا حاجة بنا إلى أن نعيد ما قلناه من أن الفلسفة الأخلاقية المعاصرة متمثلة فى أهم مذهبين (عند "شيلر" و "هارتمن") قد رفضت النسبية رفضاً قاطعاً. ولا أدرى كيف أفسر كلام الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود. لقد جازف فإخطأ، وتنكب طريق التحقيق العلمى. ليس عندى ما أفسر به هذا كله سوى الحماس لفكرة تطور القيم الخلقية، والاندفاع إلى تأييد كل فكرة أو مذهب يرجى منه أو فيه أن يقوض "الثبات" كيما نحيا حياة أوربية غربية. ومن المحير حقاً أن الدكتور زكى نجيب يدرك جيداً أننا لا نملك مطلقاً أن نعبث بالقيم الخلقية فى الإسلام بحسب أهوائنا ورغباتنا! وهو يقول -فى مكان آخر-: "فليس من حقنا أن ننسخ بعضها -أى القيم الخلقية الإسلامية- أو أن نضيف إليها ما يناقضها تحت ضغوط حب التطور." (٣)

إن الرجل يناقض نفسه. ومرد هذه التناقضات المراحل التى مر بها فى تطوره الفكرى ابتداءً بالوضعىة المنطقية. والسؤال المحير هنا هو: كيف استجاز الأستاذ لنفسه أن يصدر حكمه على المذاهب المعاصرة بأنها "كلها تجمع" على النسبية، والحقيقة خلاف حكمه؟! إنها هوجة التطور التى جعلت العالم الألمانى "هكُل" يزور ٨٠٪ من صور الأجنة، كما جعلت حسن حنفى يصرخ: الله هو التقدم!

(١، ٢) دكتور زكى نجيب محمود؛ ثقافتنا فى مواجهة العصر؛ سنة ١٩٧٩م، ص ٣٣

(٣) الملتقى الثامن للفكر الإسلامى بالجزائر عام ١٣٩٤هـ؛ ٣-١١٦٢

ويلج زكى نجيب محمود على ضرورة نبذ التراث، دون أن يحدد التراث المقصود؛ فهناك تراث مُنَزَّل، هو القرآن والسُّنة؛ وتراث بشرى يشمل اجتهادات الفقهاء والمفسرين والكتاب. لكن سياق كلامه يدفع القارئ إلى الاعتقاد بأنه يقصد التراث المُنَزَّل. (١) لكنه يعود قبل نهاية كتابه "تجديد الفكر العربى" فيقول: "إن القرآن الكريم هو كتابنا الذى نهتدى به، لنقول بالتالى إنه مصدر التشريع، أى مصدر القوانين والأوامر والنواهى، وهى كلها من قبيل الفعل، لا من قبيل الفكر المجرد." (٢) لكنه لا يتذكر هذا الكلام الصائب حين يطالب بالعلمانية التى تعنى الاستناد إلى الخبرة البشرية لا إلى الوحي، بل تفضى إلى نبذ الدين كلية.

ويقول زكى نجيب محمود: إن أفكاره التى نقلها عن الغربيين وتحمس لها هى: "فكرة التطور، ومن ثم ففكرة "التغير" وبالتالى فكرة "التقدم" بالمعنى الذى أسلفناه وهو أن يكون بين مُسَلِّماتنا الثقافية اعتقاد بأن الحاضر -دائماً- أفضل وأكمل من الماضى." (٣) هذا هو رأيه الذى استقر عليه فى مرحلة النضج وعبر عنه فى آخر كتاب له وهو: "حصاد السنين".

ويبنى الدكتور زكى محمود على رأيه هذا موقفه من ثوابت الإسلام. فهو يرفض الاعتراف بأية ثوابت، فكل شىء متطور متقدم متغير، وإن كان التغير يُسرّع فى أشياء ويبطئ فى أخرى فنظنها ثابتة. وعلى هذا يجب أن نفهم كل كلام يصدر عنه فى ضوء هذه الحقيقة. فإذا تحدث عن ثبات القيم أو الهوية أو الحقائق العلمية يجب أن نفهم أن ثباتها نسبى، فهى متغيرة متطورة، لكن ببطء. وفى هذا يقول إنه: "حتى الثوابت من العناصر الثقافية التى تدوم أكثر مما تدوم المتغيرات من تلك العناصر عَصراً بعد عصر، وأعنى "الثوابت" التى منها تتألف "الهوية" الوطنية أو القومية، أقول إنه

(٢) نفسه؛ ص ٣٧٩

(١) تجديد الفكر العربى؛ ص ٥٤

(٣) حصاد السنين؛ ص ٤٤

حتى تلك "الثوابت" من عناصر الحياة الثقافية لشعب معين، لا ينبغي أن يكون لها من القداسة ما يمنعنا من تعديلها إذا وُجد أنها قد فقدت شيئاً من قدرتها على أن تهئئ لصاحبها فرصة الحفاظ على حياته قوية مزدهرة. " (١)

و"الثوابت" الأساسية التي تشكل الهوية هي: الدين، والقيم الأخلاقية، واللغة والآداب والفنون. فالدين بعقائده وشرائعه وأخلاقياته نسبي متغير، متطور، ولكن ببطء. ولذلك تجد الرجل يدين الدعوة إلى التمسك بالإسلام، ويقول إن: "الرجوع إلى الماضي لا لتقاط أهدافنا من تصورات أمس هو بمثابة رفض صريح لفكرة "التقدم" التي هي من أبرز ما يميز الوجه الثقافي لعصرنا. " (٢) وهو يتمسك بفكرة التقدم بكل قوة وعزم؛ ولذلك يرفض الغايات التي يحددها الإسلام للحياة البشرية والقيم التشريعية والأخلاقية. و"الالتقاط من أمس" يعني - عنده - الاستناد إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة.

وبناء على اعتقاده الراسخ بفكرة التقدم، أكد دائماً أن: "الحاضر أكمل وأفضل من الماضي". لكنه أمام النقد الذي واجهه دائماً، اضطر إلى تعديل رأيه، وميز بين مجال الدين ومجال العلم، وتساءل: "ماذا يمنع أن يكون السابقون في أية عقيدة دينية أنقى عقيدة وأصفى رؤية وأخلص عبادة وأفضل سلوكاً، من اللاحقين؟" (٣) ثم يعترف بأنه في مجال الفن والأدب قد يكون القديم أصح وأكمل من الجديد: "وذلك لأن الأمر فيها مرهون بموهبة الفنان أو الأديب. " (٤) وهنا لا بد أن نذكر القارئ بأنه بحسب نظريته في التطور لا بد أن يكون الجديد أفضل وأكمل على المدى البعيد. فإن الحاضر: "هضم الماضي جديداً تلو جديد مما أنتجته السنين، ومعنى ذلك ألا يكون "العصر الذهبي" وراء ظهورنا، بل يكون موضعه الصحيح هو المستقبل. " ثم

(١) عربي بين ثقافتين؛ ص ١٨٩، ص ٣٧٢، ص ٤٠٠

(٤) رؤية إسلامية؛ ص ٤١

(٣) نفسه؛ ص ١٣٤

(٢) حصاد السنين؛ ص ٤٠

يضيف قائلاً: "ومعنى هذا وجوب الاهتمام "بالمصير"، ولا ينفى ذلك الاهتمام أن تجيء قوائمه مستندة إلى تراثنا الذى تركه لنا السلف، على ألا يكون فى حياتنا الحاضرة بمثابة النهاية التى نقف عندها، بل يكون بين أيدينا نقطة ابتداء نجاوزها إلى مستلزمات حاضر حى ومستقبل مأمول." (١) والتراث الذى تركه السلف هو الوَحْي الإلهى أى القرآن والسُّنة.

وهذه إيماء سلبية منكراً للحديث الشريف القائل خير القرون قرنى . وهى تتعارض مع تمييزه السالف بين مجالات العلم والفن والدين وإغفال الوَحْي . وهذا هو منهجه، أعنى التناقضات التى تجيز للباحث أن يقول إننا بإزاء رجلين أو كاتبين متضادين أو زكيين نجيبين محمودين! وبصفة عامة هو لا يعترف بأن الوَحْي هو سبب خيرية القرن النبوى أو تفوق "الماضى" على الحاضر!

ويخلط الدكتور زكى نجيب محمود بين "الحقائق العلمية" و"المعارف العلمية". فيقرر أن: "الحقائق العلمية نسبية مرهونة بظروف زمانها وما قد وصل إليه من أجهزة متطورة." (٢) فالحقائق العلمية على نقيض قوله ثابتة مطلقة، لكن معارف البشر بها هى المتغيرة المتباينة، ولا أقول نسبية. فالأرض كروية، وهى تدور حول الشمس منذ أن خلق الله الخلق؛ هذه حقيقة ثابتة مطلقة، لكن معرفة البشر بها كانت خاطئة، ثم تقدمت واقتربت من الحقيقة المطلقة، لكن النفور من الثوابت سوَّغ للكاتب الكبير هذا الخلط الفظيع.

وفى حديثه عن القيم الأخلاقية نواجه التناقضات. فهو يقرر أن: "معظم المبادئ الأخلاقية جاءت إلى الناس وَحْيًا مع رسالات السماء، وليست من صنع البشر." (٣) وهو يصنف مبادئ الأخلاق صنفين:

(٢) نفسه؛ ص ١٣، ص ١٤٦

(١) حصاد السنين؛ ص ٧

(٣) عربى بين ثقافتين؛ ص ٣٧

الأول: مجموعة جاءت مع الوحي الديني، ولذلك هي جزء من الدين؛ وهي ثابتة؛ وهي ضمان ضد التحلل والدمار. وهو لا يحدد لنا أى مبدأ، ولو كمثال، ولا يصنف لنا هذه المبادئ أو يميزها.

والثاني: مجموعة أفرزتها خبرة الإنسان في حياته العملية؛ فمصدرها المعرفة البشرية. وهي قابلة للتغيير، وهي التي تيسر للعرب اللحاق بموكب العصر.^(١) وهذه أيضاً لا يحدد منها شيئاً.

والمبادئ الأخلاقية التي جاء بها الدين يجب أن تكون ملزمة.^(٢) ولكنه سيعود وينكر ذلك!

وقد عرض لموضوع القيم الأخلاقية في كتاب "قصة عقل" فقال: "لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا، تعرضنا لخطر الجمود، ولو سَبَحْنَا أحراراً مع تيار الزمن وتغييراته تعرضنا لانحلال الشخصية. وغاية ما أستطيع أن أقوله في هذا الصدد هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثة فيها من السعة ما يمكننا من التصرف في إطارها بدرجة من الحرية تكفي للحركة مع سرعة الإيقاع في عصرنا."^(٣)

فالتمسك بالقيم الإسلامية، كالعدل والصدق والوفاء بالعهد والرحمة وغيرها من القيم الأخلاقية، يعرضنا للجمود. وهو لا يذكر قيمة واحدة كمثال لما يريد قوله، ويقف عند حدود التعميمات. ولو أنه فعل لظهر الخطأ الجسيم فيما يقول. وهو لا يحدد "تيار الزمن وتغييراته"؛ غير أننا نعلم أنه يقصد الفكر الأوربي. وهذا لا يفيد في شيء لأن الفكر الأوربي مذاهب عديدة وتوجهات متعارضة. وفي مجال القيم الأخلاقية بالذات هناك مذاهب عديدة محترمة لفلاسفة كبار تؤكد ثبات القيم الأخلاقية، وتنفي النسبية، كما أن فيها مذاهب نسبية جذرية. ويعتبر نيكولاى

(٣) قصة عقل؛ ص ٢٤٢

(٢) نفسه؛ ص ٢٢٢

(١) عربى بين ثقافتين؛ ص ٣٩

هارتمن أكبر فيلسوف أخلاقي معاصر معارض للنسبية، ومؤكّد لثبات القيم الأخلاقية التي لا تقل في ثباتها عنده عن المبادئ الرياضية والمنطقية. ^(١) وهكذا يتبين لنا أن آراء الدكتور زكي نجيب محمود في ثبات القيم لا يفيدنا في شيء، فهي لا تحدّد لنا بماذا نتمسك أو ماذا ندع!

وقد تحدث عن "العبارات والجمل الأخلاقية" التي ترد فيها ألفاظ مثل "خير" و"واجب". وهذه العبارات عنده فارغة من المعنى. ولم ينتبه إلى أن هذه العبارات كثيرة الوجود في القرآن الكريم؛ وأنه بهذا الادعاء يقتحم منطقة مقدسة دون سند علمي!

يقول الدكتور زكي إن: "الجمل الأخلاقية ليست بذات معنى لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها المزعوم." ^(٢) فإذا أخذنا قول الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ (النحل: ٩١) كمثال لجملة أخلاقية وجدناه يشير إلى عمل محدد يمكن أدائه، ويجب أدائه. والبشرية كلها تعيش على هذه القيمة الأخلاقية - أى الوفاء بالعهد - وعلى غيرها. فعلاقات الأفراد والدول تستند إلى قيم العدل والصدق والوفاء بالوعد وغيرها من القيم الأخلاقية الثابتة المطلقة الخالدة التي لا يمكن تطويرها أو تحديثها بأي حال ^(٣) فأين يكون المعنى إن لم يكن في الجمل الأخلاقية؟ وكيف ينكر بشر أنها أمر صريح بأداء عمل محدد؟

ويفرق زكي نجيب محمود بين "الصورة" و"الحشو" في القيم الأخلاقية. وهي تفرقة تشير العجب من كاتب مخضرم وأستاذ محقق. فهو يقول إن: القيم الأخلاقية يجب أن تبقى اليوم على حالها بالأمس، وهي أن تكون مطلقة لا نسبية، إلا أن ذلك

(١) مبادئ ميتافيزيقا الأخلاق؛ (بالفرنسية)؛ ج١ ص ٢٨٩

(٢) الموقف من الميتافيزيقا؛ ص ١١٢

(٣) راجع الموضوع بالتفصيل في كتابي: الفضائل الخلقية في الإسلام؛ المبحث الرابع والخامس.

الإطلاق يتعلق بالصورة لا بحشوها . فالشجاعة اليوم قد لا تكون شجاعة المبارزة بالسيف بقدر ما تكون شجاعة فى اقتحام الصعاب فى سبيل الحق . " (١)

والشجاعة كما يعرفها علماء الأخلاق هى الثبات فى مواجهة الخطر من أجل الدفاع عن قيمة سامية . وقد تجسدت فى الماضى فى المبارزة وفى مواجهة المعتدين على الحق؛ وهى اليوم لم تتغير: إنها كما كانت مواجهة الخطر فى الحرب والسلام دفاعاً عن الدين أو الوطن أو الأهل والعرض . وتباين مصادر الخطر، واختلاف القيم السامية التى يخاطر البشر بأنفسهم فى سبيلها، لا يغير من قيمة الشجاعة شيئاً . ومن المحزن بحق أن يتورط أستاذ كبير فى مثل هذه المزاعم الباطلة .

ومن أجل بلوغ غايته فى نبذ الأخلاق الإسلامية وبيان أنها لم تعد تلائم عصرنا يعرض حق الضيافة الذى أوجبه النبى ﷺ للضيف . فهو يقول إن السفر فى الصحراء فى الماضى اقتضى أن يكون: "كلُّ لكلِّ فندقاً ومطعماً؛ وتغيرت ظروف الحياة بحيث أصبح مسافر الصحراء كمسافر الأرض المزروعة... وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد أماننا محيى عن تغير الفرض الأول بفرض جديد تنبثق منه أحكام الناس على سلوك الناس من فضيلة ورذيلة . " (٢)

والحق أن إكرام الضيف تطبيق لمبدأ أخلاقى أوسع هو: سدُّ خَلَّة المحتاج أينما كان، فى الصحراء أو فى المدن؛ أو فى البر أو البحر . وإذا كان المسافرون اليوم لم يعودوا يحتاجون إلى الضيافة، فإنهم قد يحتاجون إلى النجدة عند وقوع الحوادث المرورية وتعطل السيارات، وسقوط الطائرات؛ وقد يحتاج الجنود إلى الضيافة، وأكثر من الضيافة، حين يقومون بارتياح معسكرات العدو . وفى حالات الحرب، والهجرات الجماعية للمدنيين - وقد جربناها مراراً فى مصر- وكذلك فى حالات انهيار المساكن،

(١) حصاد السنين؛ ص ٣٩٨

(٢) تجديد الفكر العربى؛ ص ١٩٩

وحالات الفيضان، استضاف المسلمون إخوانهم شهوراً عديدة، حتى عادوا إلى ديارهم.

فظاهرة احتياج الناس بعضهم إلى بعض ظاهرة بشرية، تتخذ صوراً عديدة، ولها أسباب متباينة، وتقع في أماكن مختلفة. ومواجهتها واجبة على كل مسلم. وهذا هو التكافل الاجتماعي والسلوك الأخلاقي - أى العطاء بلا مقابل - فى صيغ متباينة. فإذا اختفت صيغة - كحاجة المسافرين فى الصحراء إلى الضيافة - لم يكن ذلك مسوغاً للمطالبة بتغيير مبدأ التكافل الاجتماعي وَنَجْدَةُ المسلم لأخيه المسلم فى أوقات الحاجة. لكن الدكتور زكى نجيب محمود فى وَلَعِهِ الشديد بإبطال مبادئ الأخلاق الإسلامية وإظهار عدم الحاجة إليها، لم يشعر بالحاجة إلى تأمل القضية فى أصولها وامتداداتها. إنه "التطور" الذى يريده أن يصدق على كل شىء، ليحل الجديد محل القديم -والجديد هو الفكر الأوربى الوضعى، والقديم هو الوَحْى الإلهى فى الكتاب العزيز والسُّنة المطهرة. وأوربا اليوم تشكو من الأنانية الفظة والفردانية المفرطة التى تترجم عن نفسها فى شكل صنوف من الجريمة المنظمة وغير المنظمة. فكيف يجوز لأستاذ كبير للفلسفة أن يطالب بنبذ مبدأ التكافل الاجتماعي والنجدة الإسلامية وَسَدَّ خَلَّةِ المحتاجين لأن المسافر فى الصحراء اليوم لم يعد بحاجة إلى الضيافة التى قررتها السُّنة المشرفة؟ (١)

وإيمانه بالفكر الأوربى الحديث ليس موضع شك، فقد أكدته غير مرة، فى مواضع عديدة من مؤلفاته. وفى مجال القيم الأخلاقية اتخذ زكى نجيب محمود معيار الخلقية البراجماتى العملى السائد فى الفلسفة الأمريكية والأوربية. فهو يقرر أن الفكر الفلسفى المعاصر (يعنى الغربى) كشف عن أن مقياس العمل الصحيح، أو الفكر

(١) سأعود لعرض مسألة الضيافة مرة أخرى إن شاء الله فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

السديد، هو مقدار ما ينتجه ذلك العمل أو الفكر. ^(١) فلا قيمة للنية، أو طاعة الله؛ بل المعيار هو المنفعة العملية الدنيوية. والمنفعة تظهر بعد العمل؛ فكان المستقبل، لا الماضي، هو مقياس صحة العمل أو سداد الفكرة: "وليس قول قاله سلف في لحظة من زمن مضى" ^(٢) فلا يجوز عنده أن نقول: قال الله تعالى، أو قال رسول الله ﷺ، للحكم على مدى أخلاقية العمل، بل ننظر في النتائج فقط. وكذلك العمل السلبي أو الرذيلة لا يحكم في شأنها بقول "السلف!" ولذلك غضب الرجل غَضْبَةً شديدة حين علم أن بعض طلاب كليات الطب حرصوا على معرفة حكم الإسلام في رؤية العورة للطبيب ^(٣)

ومن جهة أخرى إذا درست القيم الأخلاقية عنده فسوف ترى أنها نسبية متطورة متغيرة. وأى وصف لها بالثبات فهو ثبات نسبي بمعنى التطور البطيء. وعلى هذا الأساس يقرر أن القيم ليست عامة ولا ملزمة لكل إنسان سوى من يؤمن بها ^(٤) (وهذا زعم باطل كل النبطان. ومن ذا الذي يمكن أن يعيش بين الناس دون التزام الصدق والعدل والوفاء بالعهد؟! ثم يضرب مثلاً - وهذا يندر أن تجده في كتبه - للقيمة الخلقية، ولكنه للأسف يخطئ ويخلط بين القيم والأذواق الفنية! فهو يقرر أن جميع الأحكام القيمية قابلة للاختلاف: "دون أن يكون ذلك دالاً على صحة الرأي عند أحدهم وخطئه عند آخر، إذ لا تناقض بين أن يعجب معظم الناس بغناء أم كلثوم - مثلاً - وأن تجد قلة من الناس لا يشاركونهم هذا الإعجاب." ^(٥) هنا الخلاف في التذوق لا في قيمة خلقية. والمثال الصحيح أن يقال إن البعض يعتبر العدل رذيلة أو جريمة وأن الظلم فضيلة! أو يقال إن الوفاء بالعهد خطأ ونقص سلوكي معيب، وأن

(٢) نفسه؛ ص ١٣٩
(٤) حصاد السنين؛ ص ٣٢٣

(١) رؤية إسلامية؛ ص ١٣٨
(٣) نفسه؛ ص ٢١٥
(٥) نفسه؛ ص ٣٢٤

نَقَضَهُ خَصْلَةً شريفة! فالرجل كتب عن القيم الخلقية دون أن يعرفها؛ ولذلك خلط بين التذوق الفني الذى لا جدال فى اختلاف الناس فيه وبين القيم الخلقية الثابتة المطلقة التى لا خلاف فيها بحال.

وهذا مثال آخر للخلط بين قيمة ثابتة مطلقة - هى العدالة - وبين وسائل تحقيقها. والغاية من وراء هذا الخلط هو إثبات النسبية الجذرية الشاملة. يقول زكى نجيب محمود إن مضمون العدالة يتغير: "فقد تعنى العدالة - فى عصر فكري معين - أن يقتصر المظلوم من ظالمه متى استطاع ذلك بشخصه، ثم يتغير العصر فتصبح العدالة أن يقف بين الطرفين قاضٍ محايد؛ وهكذا فى سائر المعانى." (١)

والحق أن مضمون العدالة ثابت مطلق. إنها تعنى حق كل إنسان فى أن ينال ثمار عمله. وإذا اغتصب أحد ثمار عمل غيره، فذلك هو الظلم. أما وسيلة تحقيق العدل ومنع الظلم فقد تكون عن طريق القضاء كما عرفت أم الأرض جميعاً، وقد تكون عن طريق سلطة أبوية أو عشائرية أو روحية؛ وقد يضطر صاحب الحق إلى أخذ حقه - أو ما يعتقد أنه حقه - بالقوة. فتختلف طرق تحقيق العدل، لكن يظل العدل هو العدل والظلم هو الظلم، قيماً ثابتة، وبدهيات مطلقة مثل المبادئ المنطقية والبدهيات الرياضية. وهكذا يظهر للعيان الخطأ الكبير للأستاذ الكبير! (٢)

وفضلاً عن هذا الخطأ الكبير يضيف زكى نجيب محمود خطأ آخر أكبر حين يزعم أن كلامه عن العدالة يصدق على سائر المعانى، أى أن كل القيم التشريعية والأخلاقية متغيرة متطورة، نسبية، كالعدالة!

إن العدالة عنده نسبية متطورة؛ فإذا كانت العدالة بمثابة الجوهر لكل تشريع، كان معنى ذلك نسبية كل تشريع. وكان الإسلاميون قد طالبوا بالعدالة الإسلامية

(١) تجديد الفكر العربى؛ ص ١٧٧

(٢) راجع كتابنا: الفضائل الخلقية فى الإسلام؛ البحث الرابع؛ ص ١١٢

وتطبيق الشريعة والإسلام كاملاً غير منقوص ولا مبتور، فرد عليهم قائلاً إن: "بعضنا يريد أن يعيد الماضي ليكون هو الحاضر أيضاً، وكأنه لم يكن هناك امتداد زمني بيننا وبينه". (١) فالعدالة الإسلامية، والشريعة الإسلامية لم تعد صالحة للتطبيق بعد مرور أربعة عشر قرناً على ظهور الإسلام. وبصفة عامة، الإسلام عنده ماضٍ، والحاضر أفضل منه، ويجب أن يحل محله. فلا ثبات لشيء عنده إلا الله تعالى: "لأن الثبات المطلق لا يتحقق إلا لمن هو فوق الزمان وتقلباته وقيوده، سبحانه وتعالى". (٢) لكنه في مكان آخر يعترف بأن الحقائق الرياضية مطلقة! (٣)

ومن المؤسف أنه يرفض أشياء لا يعرفها، وبالجمل! ولو أنه حاول معرفة معنى العدالة الإسلامية لما رفضها. إنها تعنى أن ينال كل إنسان ثمرة جهده. فهل يسع أحد أن يرفض هذه البديهية التشريعية؟ (٤) هل يمكن قبول صيغة مضادة أو معدلة لها كأن يقال مثلاً: إن لكل إنسان بعض ثمرة جهده؟ فمن ذا الذى ينال البعض الآخر؟ ومن ذا الذى يحدد نسبة ما يأخذ؟ لقد حاولت الشيوعية ذلك، فماذا كان مصيرها؟! ولقد اعترف هو نفسه بأن "الإسلام مجموعة من القيم التى لا أحسب عاقلاً على وجه الأرض يرفض شيئاً منها من حيث هى مثل عليا". (٥) لكنه للأسف كثيراً ما يناقض نفسه، وقد رفض العدالة الإسلامية التى هى القيمة التشريعية الأساسية.

وفى مجال الحريات يزعم الدكتور زكى أن تطوراً عظيماً قد طرأ على حياة المسلمين اليوم. صاروا يعزلون الحكام ويختارون غيرهم وكانوا عاجزين عن ذلك. ولا أدري كيف يجهل ما حدث فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه حين كان يعزل الحكام والولاة تبعاً لآراء الرعية فيهم. وقد عزّل "عمار بن ياسر" الصحابى الجليل رضى الله عنه عن الكوفة؛ وذلك بسبب عدم رضا الرعية عنه. (٦) وعزل سعد بن أبى

(٣) نفسه، ص ١٧٩

(٢) نفسه، ص ٣٤٤

(١) حصاد السنين، ص ٢٧٢

(٤) راجع تفاصيل الموضوع فى كتابى: خلق القرآن، ص ١٥ - ٢٣

(٥) تجديد الفكر العربى، ص ٦٨

(٦) تاريخ الطبرى، ج ٤ ص ١٦٣، ١٦٤

وقاصر - قائد القادسية المظفر، للسبب نفسه. (١) فحيثما تُعلن الرعية عن عدم رضاها، يكون العزل!

والمفكرون المسلمون - فى رأيه - لم يعالجوا قضية الحرية السياسية والاقتصادية، بل عاجوها بمعنى ميتافيزيقى، فسألوا: هل الإنسان مُخَيَّر أم مُسَيَّر؟ وتكلموا عن حرية الأحرار فى مقابل الرق: "وهى لا تمس علاقة الناس بالحكومة، هل هم أحرار فى إقامتها وفى عزلها، ولا تمس صور التبادل التجارى والاقتصادى، بل ليست هى بذات شأن فى علاقة الوالد بولده، ولا الزوج بزوجه." (٢) ثم يقول: "فإذا وجدنا كلاماً عن الإنسان الحر، كان ذلك بالقياس إلى الرقيق، فهو حر بمعنى أنه غير مملوك لأحد؛ وأما حرية هذا الحر ما مداها فى أوضاع الحياة الفكرية والعملية، فلا أظن أنها ظفرت بالنظر." (٣)

وهذا النقد لا أساس له إلا الجهل بالإسلام والجسارة فى نقده دون تمحيص. فالإسلام أكد حرية المسلمين السياسية والاجتماعية والاقتصادية بتوكيده لمبادئ: الرضا والتراضى وانتفاء القسْر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ورفض التسعير، و"العفو" - أى المجال الذى لا يخضع لأحكام النصوص الدينية.

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩) وعلى أساس هذه الآية شُيدت الحريات الاقتصادية، وَحُرِّمَ الغَصْب والإجبار فى كل المعاملات المالية والتجارية. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ينطوى على حرية النقد الاجتماعى والسياسى، ويجعل حرية النقد واجباً فى الممارسة. وقد رفض النبى ﷺ التسعير وقال: "إن الله هو المُسَعِّر." (٤) وقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) معناه لا إكراه

(١) تاريخ الطبرى، ج ٤، ص ٢٤٤

(٢) تجديد الفكر العربى، ص ١٨٦

(٣) نفسه، ص ٢٨٨

فى أى شىء، لأن "الدين" يشمل العقائد والعبادات والمعاملات والسياسة والاقتصاد والاجتماع. فلا إكراه فى أى مجال من مجالات الحياة. فهذا هو المنهج الإسلامى، وهذه هى المصطلحات الإسلامية للتعبير عن الحريات. وقد نظر المفسرون والفقهاء فى "الرضا والتراضى"؛ وفى بطلان كل أمر يتم قسراً، وفى حرية التصرف للمالكين فى أملاكهم. وهناك آلاف الصفحات التى تتضمن بحوث العلماء المسلمين عبر العصور. ولكن ما ذنبنا نحن المسلمين إذا أراد كاتب أن يتقوّل على ديننا بالباطل دون أن يكلف نفسه عناء البحث والعلم؟!

وبعدُ فإن الدكتور زكى نجيب محمود آمن بالنسبية الجذرية التى تزعم أن كل شىء لابد أن يتغير بتغيّر الزمان والمكان؛ وهذه النظرية هى الأساس الفلسفى لفكرة التطور الشامل لكل شىء، النافى لكل الثوابت: فى الدين والفكر والعلم والقيم والشرائع، وبذلك كانت كتبه مصادر مؤثرة فى دعاوى تطوير الخطاب الدينى.

لكننا نقابل تعبيرات عديدة فى كتبه تقول عكس هذا الكلام وعكس هذا الإيمان، بحيث يمكن أن يلتقط الناقد بعضها، ويرصّها جنباً إلى جنب، لينتهى إلى القول إنه من أنصار الثبات وإنه ضد التطور والتقدم والحداثة والتجديد.^(١) ولكن إذا تذكرنا قوله إن الثابت هو الذى يتغير ببطء؛ وأن كل شىء متغيّر إلا الله تعالى، أدركنا أنه يستحيل أن يعتبر من المعترفين بوجود ثوابت فى أى مجال.

وقد تأثر جيل من أساتذة الجامعات بكتابات زكى نجيب محمود وخالد محمد خالد، والسوفسطائية القدماء ونظرية "دارون" وفلسفة "نيتشه". وترجم كتاب "أصل الأنواع" لدارون^(٢) وألفت كتب عن "نيتشه"^(٣) وقراءة كتاب واحد لـ "نيتشه"

(١) انظر مثلاً: رؤية إسلامية؛ ص ٣٣، ٣٤، ٤١، ص ٧٥، ص ٣١٨، ٣١٩

(٢) ترجمة إسماعيل مظهر، لكنه مات قبل إتمامه، فترجم الفصلين الرابع عشر والخامس عشر الدكتور محمد يوسف حسن.

(٣) كتب عبدالرحمن بدوى "نيتشه" ونشرته مكتبة النهضة سنة ١٩٣٩م؛ وكتب عنه فؤاد زكريا ونشرت له دار المعارف.

تغنى عن كل ما كتبه الكتاب العرب عنه . وبوسعنا أن نوفر الجهد والوقت دون أن يفوتنا شيء يُذكر إذا اكتفينا بالمثالين السابقين البارزين وهما خالد محمد خالد وزكى نجيب محمود، فليس لدى التلاميذ شيء يُضاف إلى ما كتبه الأساتذة، ولا لدى الأساتذة - فى الحقيقة - شيء أكثر مما قاله "نيتشه" ونُقَّاده. وهذه الحقيقة المرة يعترف بها الجميع، وعلى رأسهم الدكتور زكى نجيب محمود نفسه.

(٦) مصطفى محمود

وهذا نصير آخر لنظرية التطور . وقد قبلَ نظرية "فردريك إنجلز" القائلة إن : "كل القيم الأخلاقية - فى تحليلها الأخير- من خَلْق الظروف الاقتصادية." قال مصطفى محمود إن : "كل ما هو خير وما هو شر، موضوعات تتغير مع المواسم والأعياد، ويخرج من حاجات الناس وضروراتهم." (١) فلم تعد القيم الأخلاقية من المتغيرات بطيئة التغير، كما هو الحال عند زكى نجيب محمود، بل صارت تتغير من موسم إلى آخر، ومن عيد إلى عيد .

وواضح أن كلام مصطفى محمود نَزَقَ فكرى وجسارة زائفة على علم الأخلاق . فإن حاجات الناس ثابتة لا تتبدل؛ الحاجة إلى الطعام والشراب والمأوى والجنس والأمن والمعرفة، ثابتة منذ أن عُرِف الإنسان كموجود على ظهر البسيطة وإن تغيرت وسائل تحقيقها . وهذا هو سبب ثبات القيم . ولكى تصبح القيم متغيرة، لا بد أن ينقلب الإنسان إلى مَلَأَك لا يأكل ولا يتناسل ولا يحتاج إلى المعرفة والأمن . لكن علم الحياة - لسوء حظ إنجلز والشيوعيين وأتباعهم - يؤكد أن مثل هذا الانقلاب الجذرى فى البنية الحيوية والعضوية للإنسان غير محتمل. (٢)

(١) دكتور مصطفى محمود : الله والإنسان ؛ ص ٢٣ ؛ (وانظر أيضاً : عبد المعطى محمد أحمد : الفكر السياسى للإمام محمد عبده ؛ ص ١٤)

(٢) عباس محمود العقاد : الإنسان فى القرآن ؛ ص ٣٨٥

وثبوت الشريعة الإسلامية، والقيم الأخلاقية الإسلامية، أساسه ثبات الفطرة البشرية، أى ثبات بنية الإنسان الحيوية وثبات حاجاته وضروراته الأساسية. يقول الإمام المودودي رحمه الله ردًا على تُرّهات الشيوعيين حول تطوير الشريعة والأخلاق، إن الشريعة: "ليست قوانينها مبنية على أعراف أمة خاصة، أو عوائد زمن محدد، بل هي مبنية على مبدأ الفطرة التي فُطر عليها الإنسان. ولأن هذه الفطرة قائمة فى كل زمان أو حال كذلك." (١) ويؤكد المودودي: "أن الإنسان لم يدخل عليه أى تبدل منذ الإنسان الأول (آدم عليه السلام) إلى يومنا هذا: ظل قالب ذهنه القالب نفسه، وظلت مواهبه الفكرية المواهب نفسها، وظلت أهواء نفسه الأهواء نفسها، وظلت متطلبات جسده المتطلبات نفسها، وظل نمط تفكيره النمط نفسه، لم يحصل أى فرق جوهرى فى تلك الجوانب أبدًا. وذلك أن الفطرة التي فُطر عليها الإنسان مازالت الفطرة نفسها التي فُطر عليها سيدنا آدم عليه السلام." (٢)

إن هذه هى الحقيقة التي أغفلها "إنجلز" وأتباعه، فزعموا أن الفطرة الثابتة تتغير بتغير وسائل الإنتاج. فالتغير والتطور ينتاب الوسائل، لا الفطرة البشرية. ونحن اليوم نزرع بالطرق والآلات الحديثة لكى نشبع حاجتنا إلى الطعام، وهى الحاجة نفسها التي نجدها عند آدم وذريته الأولى. وقد كان سقراط مثل برتراند رسل - على الرغم من مرور أربعة وعشرين قرناً من الزمان بينهما - فى حاجة إلى المعرفة الصحيحة لبناء أفكارهما الفلسفية. لكن "رسل" وجد وسائل عديدة لم يعرفها سقراط. ولذلك كانت قيمة الصدق ثابتة.

لقد أصابت الشيوعيين، والمصريين منهم خاصة، لوثة "التطور" و "التقدم" و "الحداثة" والبُغْض المفرط للشوايت والحقائق والبدهيات والقيم المطلقة، بتأثير

(١) مبادئ الإسلام، نشر الاتحاد العالمى للمنظمات الطلابية؛ سنة ١٩٧٧ - ص ١٨٨

(٢) المودودي؛ بين يدى الشباب؛ ٧١

"دارون" و"نيتشه" ورواد المادية والشيوعية. "ولم يكن ذلك: "نتيجة منطقية لأية دراسة علمية." (١) لقد انهاروا انهياراً تاماً، أمام الفكر الغربى، وقبلوا التبعية الثقافية له، بل روجوا له على حساب الثقافة الإسلامية، ولم تظهر لديهم أية نوازع نقدية، أو حصانة فكرية، كأنهم لا ينتسبون إلى أمة عريقة ذات فكر متميز وعقائد دينية إلهية يحترمها العقل، ويؤكدها العلم.

وحاول مصطفى محمود فى مؤلفاته وبرنامجه التليفزيونى أن يوفق بين نظرية "دارون" التطورية وبين ما جاء فى القرآن الكريم من الآيات التى ذكرت "الأطوار"، كقوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٤) فلم يلقَ من علماء الإسلام إلا الرفض. وفى الفترة الأخيرة من القرن العشرين أنكر الشفاعة إنكاراً تاماً، وأنكر عقوبة الرجم حتى الموت للزانى المحصن. وكان من الجلى أن إنكاره محصلة تأثيرات علمانية لا تزال تزاخم الإسلام فى تفكيره. حقاً لقد صار الرجل إسلامياً، لكن ارتباطاته بدوائر الإعلام الحكومى العلمانى احتجزته داخل المنطقة الرمادية حيث تختلط حقائق الإسلام بأكاذيب المادية العلمانية الغربية.

(٧) حسن حنفى

وهذا أستاذ آخر فى جامعة القاهرة، أوغَلَ فى تعبيره عن النظرية التطورية، والتقدمية الماركسية، حتى صرخ قائلاً: "إن الله هو التقدم! وكل شئ يتطور، والنبوة تتطور، والإنسان تطور عن طين الأرض، كما قال دارون، والخطر الأساسى على فكرنا هو ثباته. ولهذا بذل كل جهد ممكن لإحلال الاشتراكية محل الإسلام. وهذا هو معنى التطور عند الشيوعيين، لكن حسن حنفى عبّر عن ذلك بأساليب ضحلة، مبتذلة، ركيكة، فيها قدر عظيم من الغش الفكرى والنفاق والجبن. ويكفى أنه ينكر أن القرآن وحى من عند الله، ويكذب الرسول ﷺ وعلى الرغم من ذلك يزعم أنه عالم

(١) المودودى؛ بين يدي الشباب؛ ص ٧٣

مسلم مجتهد!! وقد مَكَّن له ذلك من إلقاء محاضرة فى كلية أصول الدين عن الشيخ شلتوت زَعَم فيها أن الشيخ أنكر حَدَّ الردة!، وبالخداع أيضاً أتاحت له الفرصة ليتحدث فى إذاعة القرآن الكريم عن القرآن الكريم الذى يعتبره مؤلفاً بشرياً لا صلة له بالسماء والوحى! ولم يحدث قط شئ كهذا الذى حدث لهذا الأستاذ العلمانى الذى ينكر صدق القرآن وصدق النبى ﷺ، ويحاضر عنهما فى الإذاعة!

حسن حنفى شيوعى. وغاية كتاباته إحلال الشيوعية محل الإسلام. وهذا هو التقدم عنده. وقد قاده انتماؤه إلى الشيوعية إلى مزاعم فجعة، قبيحة جداً. من ذلك قوله - مثلاً - : "إن الثورة الاشتراكية الكبرى - أى الثورة الشيوعية فى روسيا - ثورة إسلامية فى أهدافها، تخرج من الإسلام ولا تكون ضده أو بديلاً عنه." (١) ومن ذلك أيضاً محاولته الاستناد إلى آيات قرآنية لإثبات صحة المبادئ الشيوعية، إذ يقول إنه: "لا يمكن تركيز المال فى أيدي قلة والأغلبية معدمة ﴿كَيَّ لَا يَكُونُ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧) لا يمكن أن يظهر فى المجتمع الواحد أغنياء وفقراء. فما فاض عن الحاجة أصبح لصالح الأمة ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (المعارج: ٢٤، ٢٥) (٢).

وهكذا صارت المبادئ الشيوعية (وهى المادية والإلحاد، والتأميم والمصادرة والكبت والقمع الدموى) مبادئ إسلامية، ولا بد أن يتوهم القارئ أن النبى ﷺ قد عرف الشيوعية وطبقها فى الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة المنورة قبل "لينين" بألف وثلاثمائة وخمسين عاماً تقريباً!!

والحق أن أهداف الشيوعية ومنطلقاتها ومبادئها تتعارض مع الإسلام. فالشيوعية نظرية مادية ملحدة؛ وأهدافها القضاء على الدين وأخلاقه، ومصادرة

(١) الحركات الدينية المعاصرة؛ ص ٦١

(٢) الدين والثقافة الوطنية؛ ١٥٦

أموال الأفراد وتجريدهم من ثرواتهم، وتأمين وسائل الإنتاج، وسحق كل فكر معارض، ليعم الفكر الماركسي كمذهب مطلق وحيد للمجتمع. والإسلام غايته: تعبيد العباد لخالقهم، وإخضاع البشر لشرعية الله العادلة، وأخلاق الدين السامية، وصون أموال الناس ورعاية حرمة الملكية الخاصة، طالما أن صاحبها أحرزها من حلال. وقد وجد الفقراء والأغنياء في العهد النبوي وعهد الراشدين، كما وجد هؤلاء وأولئك في كل مجتمع بشري بسبب التفاوت الطبيعي بين الأفراد. ولذلك أوجب الإسلام نفقات الأقارب على القادرين؛ وفرض الزكاة، وندب إلى الصدقات والتبرعات، وسد الخلل، وبذلك أقام شبكة قوية محكمة للتكافل الاجتماعي.

أما آية سورة الحشر التي استشهد بها حسن حنفي فهي لا تشهد له بشيء مما أراد، لأنها تتحدث عن توزيع الغنائم في مجتمع حديث التكوين، استثنائي، قوامه الأنصار من أهل المدينة، والمهاجرون إليها من أهل مكة. وهي لا تبيح مصادرة الأموال وتأميم الممتلكات اغتصاباً كما تفعل الشيوعية. وآية سورة المعارج تمتدح المؤمنين الأغنياء الذين يؤدون حقوق السائلين والمحرومين، أي أنها تنطق بضد مزاعمه الباطلة^(١).

ومن تصريحاته الفاجرة قوله: "لقد اعتبرنا حياة الأوروبيين إباحة. والحقيقة أننا نحسدكم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم."^(٢) وأما أن حياة الأوروبيين إباحة أو إباحية فتلك حقيقة يلمسها كثير جداً من الدارسين ومن الذين قدّر لهم أن يعيشوا بين الأوروبيين. وقد وصف "برجنسكي" حالة المجتمع الأمريكي فقال إنها "إباحة الاستباحة Permissive Cornucopia"^(٣) وأما أننا نحسدكم على الإباحية فذلك يخص صاحب القول، والضمير يعود عليه هو نفسه، لا علينا نحن المسلمين.

(١) راجع كتابي: موقف الإسلام من الدنيا؛ ص ٨٦

(٢) انظر كتابه: قضايا معاصرة؛ ص ٦٢

(٣) برجنسكي؛ الانفلات P. 64 Out of Control

وَلْيُطَبَّقْ ذَلِكَ - إن شاء - على أهل بيته، أما نحن الأمة المسلمة فإننا نستمسك بالعفة والطهارة، ونرفض كل صنوف الإباحية والفحشاء، ولا نعتبرها تقدماً ولا تطوراً بل نكسة حضارية وإنسانية وأخلاقية صَانَنَّا ديننا العظيم عن التردى فيها.

إن الفوضى الجنسية، أو الحريات الجنسية التي شاهدها حسن حنفي في فرنسا سنوات عديدة وتمنى أن نتردى فيها، إنما هي من أفكار الفلسفة الوجودية. وكانت سيمون دي بوفوار عشيقة سارتر تنادى بحق المرأة في أن تعاشر من تشاء من الرجال. ونشرت مجلة الهلال المصرية مقالاً في ١/١/١٩٦٦ لعرض أفكارها الساقطة. وأبرز رئيس تحرير الهلال كامل زهيرى ذلك المقال بحيث احتل الإعلان عنه غلاف المجلة وحده!! وجرى حسن حنفي في أعقاب أولئك الساقطين.

وبصفة عامة حاول أنصار التطور الدخول على الإسلام عن طريق المرأة. وقبل أن يولد حسن حنفي كتب ضياء كوك الب (توفى سنة ١٩٢٤) بمجد المرأة، ويطلب مساواتها بالرجل في الزواج والطلاق والإرث^(١) ومعنى هذا إنكار كل الآيات القرآنية التي حددت لكل من الرجل والمرأة مكانته في المجتمع المسلم.

والتقدم الذى يريده حسن حنفي هو تطبيق الشيوعية. ومسوغاته هي أن المجتمع المسلم فى عهد النبوة لم تكن وسائل الإنتاج فيه ملكية خاصة، بل كانت ملكاً للأمة^(٢) والحق أن كل شيء كان ملكاً للأفراد، ما عدا بيت المال. فالأراضي والبساتين والآبار والعقارات والذكاكين والتجارات، كل ذلك كان ملكاً للأفراد. ولم يوجد ما يسميه الشيوعيون القطاع العام. وحتى الكلاً والماء والنار، التي اعتبرت ملكية عامة، كانت تتحول إلى ملكية خاصة بمجرد حيازتها ببذل جهد فى ذلك، كالخطب إذا جمعه امرؤ صار ملكه، يبيعه أو يستهلكه حسب إرادته. وأسلحة القتال

(٢) الدين والثقافة الوطنية؛ ص ١٥٧

(١) انظر: جيب؛ دعوى تجديد الإسلام؛ ص ١١١

من الخيل والحرب والسيوف والنبال كانت ملكية فردية . فكلامه مبنى على أكاذيب وأخطاء ومزاعم شنيعة .

والمجتمع الشيوعى عنده هو المثل الأعلى للتطور والتقدم . ولذلك تجده يحمل على "اليمين" الذى يضم الرأسمالية الليبرالية والإسلاميين معاً، ويقول إن : "اليمين بطبعه تابع للسلطة ومبرر لقراراتها، لأنه السلطة تتحدث عن نفسها . أما اليسار - وهو الرقيب على السلطة والناقد للأوضاع والموجه للواقع - إذا برّر - فإنه يتخلى عن وضعه كيسار ويلحق باليمين. (١)

وهذا الكلام يناقض الواقع تناقضاً فاحشاً ! فاليسار، أى الأحزاب الشيوعية والاشتراكية (حتى الآن فى الصين وكوريا الشمالية وكوبا) هو التابع الذليل للسلطة . وقد كانت تلك التبعية، بما تفضى إليه من عجز عن المعارضة والنقد، هى سبب تفاقم الأخطاء السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى أودتْ بالعالم الشيوعى إلى السقوط والتفكك والعجز أمام العالم الرأسمالى الليبرالى - أو اليمين كما يسميه هو- الذى يقوم نفسه بنفسه من خلال الحريات والتعددية وتداول السلطة . وأما الإسلاميون فهم الذين قاوموا الاحتلال الأجنبى ودفعوا ثمن ذلك غالياً، فى حين كان هو وأمثاله - ولا يزالون- فى حضن العسكر المستبدين .

والتطور عنده يلحق النبوة ذاتها ! لأنه يقلد الماركسية فى القول إن البيئة هى مَنَّبَت كل العقائد؛ وكل صور الحياة نبتت من طين الأرض، ومنها نَبَتَ الإنسان المفكر . والبيئة تتطور، ومن ثم كان من الضرورى أن تتطور النبوة النابعة منها، وتتطابق مراحلها مع ظروف كل عصر . ولفظ "النبوة" عنده يعنى الوَحَى المادى، أى الكتب التى يعتقد المؤمنون أنها سماوية، وهى عنده من تأليف بشر، هم الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم) . (٢)

(٢) المقدمات، ص ٦٠ (الهامش)

(١) الدين والثقافة الوطنية، ص ٦٩، ٧٠

وتاريخ النبوة من آدم إلى محمد ﷺ يشهد بأنها تهدم الواقع الفاسد لتبنى مكانه واقعاً إسلامياً أساسه التوحيد، ولم تساير الواقع، ولم تتطور معه فى عقائدها الأساسية وشرائعها الكبرى؛ والتغيير الذى حدث طَالَ بعض الجزئيات فقط، وهو ما يُسمَّى "النسخ". ولو "ساير" نبينا ﷺ البيئة المكية لما حدث ذلك الصدام الرهيب مع الجاهلية العربية.

وبما أن القرآن الكريم عنده مؤلَّف بشرى، كان من الضرورى أن يكون التطور قد تجاوزه؛ فلم يعد يصلح مرجعية. وهذا هو أخطر التطورات. وهذه ليست فكرته، بل كلام عديد من المستشرقين؛ وما هو إلا ناقل منهار، عاجز عن النقد والتقويم. وهذا التطور معناه نبذ الإسلام كله.

والبديل -طبعاً- هو الاشتراكية أو الشيوعية. ولهذا وجدناه يقرر أن أخطر الأخطار على فكرنا اليوم هو منهج "قال الله وقال الرسول" ذلك المنهج الذى يستند إلى سلطة الكتاب - أى القرآن الكريم - كمرجع وسلطة. (١) وهو يدين السلفيين لاعتمادهم على أدلة من الكتاب والسنة. (٢) وهذه سفسطة فارغة، إذ كيف يبرهن المسلم على وجوب مَسْحِ الرأس فى الوضوء - مثلاً - بغير الرجوع إلى القرآن والسنة؟! هل للعقل مدخل فى ذلك؟ أما العلوم غير الدينية، فلكل علم مرجعيته. فالعلوم الطبيعية مرجعيتها التجارب، والتاريخ وثائق. وقد يكون للعقل مجال كمرجع فى العلوم الدينية، شريطة أن تكون الكلمة العليا للوحي حيثما حدث تعارض بينهما.

وبدلاً من مرجعية الكتاب والسنة فى الأمور الدينية والحلال والحرام، يريد الأستاذ الشيوعى: "أن تكون المنفعة والضرر أساساً للتحليل والتحريم". (٣) والمنفعة معيارها عنده الاتساق مع الشيوعية. وهكذا يتم هجر القرآن والسنة وإخراجهما من حياة الأمة لتصبح أمة شيوعية لا صلة لها بالإسلام!

(٢) المقدمات؛ ص ٣٩٠، ٣٩١

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص ٨١، ٨٢

(٣) الحركات الدينية؛ ص ١٣٥

ويحمل حسن حنفى على الثوابت فى فكرنا الإسلامى وعدم مسايرتها للتاريخ؛ وهذه هى النسبية. (١) وهو يأخذ بالنظرية القائلة إن الحاضر دائماً أفضل من الماضى، وهى التى قال بها النسبيون، ورددها العلمانيون العرب. ولهذا يستنكر حسن حنفى قول الله تعالى ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ (مریم: ٥٩)، فكيف يكون الخلف أسوأ من السلف؟! والحق أنه لو أراد الصواب لَوَجَدَ الآية تصدق عليه هو ذاته وعلى أمثاله الذين أضاعوا الصلاة، ونبذوا الدين كله واستسلموا لما يأتى من الغرب من فكر، حتى إنه تمنى لنفسه الإباحة التى ابتلى بها الغرب!

لقد فهم الآية الكريمة خطأ على أنها تقضى بعجز الأمة المسلمة عن إنجاب أجيال تتفوق على السلف فى أية ناحية من نواحي الحياة. لكن الآية الكريمة تتحدث عن بعض ذرية آدم ونوح وإبراهيم الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات؛ والآية التالية لها تشهد بأن بعض تلك الذرية كانوا من الصالحين، وتقول ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (مریم: ٦٠) ودفاعاً عن التقدم والتطور والنسبية السوفسطائية، ينكر حسن حنفى الحديث الشريف القائل: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما صلح به أولها.. كتاب الله وسُنَّتِي". لأن هذا الحديث يقرر أن صلاح الأمة مرهون باتباع الكتاب والسنة وما فيهما من ثوابت خالدة فى العقيدة والشريعة والأخلاق. بل إن حياة الأمة المسلمة وبقائها مرهونان بهذه الثوابت المطلقة. ولهذا يضيق التطوريون ذرعاً بهذا الحديث وأمثاله. وهل يُتخيل وجود أمة مسلمة بدون القرآن الكريم والسنة المطهرة؟ وهل يمكن أن يجادل فى هذه الحقيقة عاقل؟!

ومن البدهى أن الحديث الشريف السالف لا يتحدث عن الوسائل والتقنيات؛

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص ٩٠

التي تقدمت في عصرنا تقدماً هائلاً؛ ولا وجه لمقارنة وسائلنا اليوم بوسائل القوم في عهد النبوة. وقد قلنا ونقول وسوف نقول إن الوسائل تتطور وتتقدم؛ وتطورها مطلوب ومندوب، وقد يكون واجباً. فلا مجال للخلط بين الوسائل والمبادئ والغايات العليا الخالدة.

وفي حملته على الثوابت، رفض حسن حنفي عقائد الإسلام وزعم: "أن العقائد أهواء. والنصوص تقنين لهذه الأهواء وتشريع لها." (١) وهكذا بجرة قلم، ينكر عقائد الإسلام كلها، وينكر النصوص القرآنية والحديثية التي جاءت بها؛ وهذا يؤكد أنه إنما يريد إحلال الفلسفة المادية الماركسية والشيوعية محل الإسلام. غير أن حظه العاثر لم يُسْعِفْهُ، فسقطت الشيوعية، واندثرت الاشتراكية في العالم العربي إلى غير رجعة!

ولكن كيف يمكن هدم العقائد الإسلامية الثابتة لفتح الباب لإحلال عقائد متطورة محلها؟

يمكن في نظره القضاء على عقائد الإسلام عن طريق إعادة تفسيرها على نحو يلبي مطالب العصر؛ وهي عنده المطالب الشيوعية؛ فهو يزعم أن: "كل التفسيرات ممكنة إذا كان فيها تلبية لمطالب العصر." (٢) وهذا الزعم مبني على رأى "جوستاف جرونباوم" القائل إن الإسلام مجموعة من النصوص الغامضة بدرجات متفاوتة ويمكن أن تُفسَّر على نحو يجعلها توافق أية ثقافة! وبناء على هذا ظن صاحبنا أن بوسعه إعادة تفسير العقائد والشرائع الإسلامية بحيث تؤيد مادية ماركس ولينين. ولكنه حين شرع في إعادة التفسير اصطدم بالحقائق القرآنية، فأخذَ يتخبط ويقترف كل

(١) الدين والثقافة الوطنية؛ ص ٣٥
(٢) المقدمات؛ ص ٤٥ - وفكرة إعادة الصياغة أو إعادة التفسير فكرة استشراقية بحتة؛ وقد قال "جيب" - مثلاً - إن: "إعادة صياغة الإسلام لا يمكن تأجيلها إلى ما لا نهاية." (انظر كتابه: دعوة تجديد الإسلام؛ ص ١٤٠)

الأخطاء التي يمكن تخيلها، وبدا كلامه كأنه صراخ أو هتاف، لا صلة له بالفكر أو العلم أو الفلسفة. ويكفي أنه كذب القرآن الكريم والحديث الشريف؛ وليس بعد ذلك مجال للخطأ. وقد أخزاه الله تعالى فسقط المعسكر الشيوعي، وتمزق الاتحاد السوفيتي، وأخذت الصين ترقع ثوبها حتى بهت وأوشك أن ينقلب إلى لون آخر. وجاعت كوريا الشمالية، وأخذت تتسول من أمريكا التي استغلت مجاعتها لتفرض عليها رقابة عسكرية تشل برنامجها لصناعة الصواريخ. فله تعالى الحمد والشكر أن وقانا من شرور التقدم والتطور الاشتراكي المهلكة!

(٨) رجاء جارودي

وهذا المفكر الفرنسي الذي فرحنا باعتناقه الإسلام يدعو إلى النسبية، وإبداع فقه جديد لكل قرن جديد. ولا شك أن الفقه جهد بشري يقبل المراجعة؛ ولكن الدعوة إلى نبذ الفقه الموروث دون تمييز أو تدقيق هي دعوة هدامة، وعمياء. فالفقه الموروث كنز عظيم من المعارف. وكل من اتصل به ودرسه يعرف ذلك، ويقدر قيمته حق قدرها. وهذا لا يمنعنا من ترك بعض الاجتهادات الموروثة إذا ثبت أنها غير صحيحة ببراہین شرعية.

وجارودي يريد تطوير الفقه الإسلامي دون الوقوف عند حدود الشريعة الثابتة، الخالدة. وهذا خلط مشين ومرفوض. فهو يقول: "وعلى سبيل المثال، عندما تدخل النبي ﷺ في مسألة السرقة فقال يجب أن تُقطع يد السارق، وكان ذلك في فترة محدودة من الزمن، حيث كان السارق يسرق جملاً أو خروفاً، فكانت اليد هي وسيلة السرقة، وبالتالي كانت العقوبة تقع على اليد. ومن هنا أعطى هذا الحل لذلك الوقت." (١)

(١) جريدة الأهرام المصرية؛ ملحق الجمعة؛ يوم ٦/٣/١٩٩٨

وعقوبة قطع اليد فى السرقة مقررة بآية قرآنية قطعية الدلالة، أى لا تقبل أى تأويل. فأول خطأ تورط فيه: نسبُ العقوبة إلى النبى ﷺ. والخطأ الثانى قوله إنها عقوبة لزمان معين؛ أى أنها يجب أن تُهمل بسبب تغير الزمن. وهذه هى النسبية السوفسطائية المرفوضة دينياً وعلمياً وفلسفياً. وتسويغه لذلك لا يسوغ نبد عقوبة القطع. فالسرقة جريمة تشارك فيها قوى السارق العقلية والنفسية، ثم تنفذها يده، وتحملها رجلاه. إنها عمل عدوانى إجرامى باعته الجشع والاستهانة بشرع الله وحقوق الآخرين وأمن المجتمع. واليد ليست المسؤولة عن ذلك، لأنها الأداة. فتحليله للسرقة ضحل ولا يفيد شيئاً. ومن رابع المستحيلات أن يوافق مسلم صحيح الإيمان على نبد آية قرآنية، لأن نبد حرف واحد من القرآن الكريم يُخرج المسلم من الملة.

وهذا هو التطور عنده، للأسف الشديد!

والظاهر أنه اطلع على مؤلفات زكى نجيب محمود، لأنه يردد قوله إن الله وحده هو الثابت! وفى العقيدة أخذ جارودى هرطقة ابن عربى الذى سوى بين الأديان جميعاً، بما فى ذلك الشرك والوثنية!

فكرة التطور فى مجال علم الاجتماع

وثمة مجال آخر أصابته لوثة التطور، وهو مجال علم الاجتماع. لقد تبنى أساتذة علم الاجتماع فلسفة التطور متأثرين فى ذلك بالفلسفة الوضعية - وهى فلسفة نسبية.

وكتاب الدكتور السيد محمد بدوى يمثل هذا الاتجاه. (١) يقول الدكتور بدوى إن: "القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية." (٢) وهذه هى سيكيولوجية المعرفة.

(١) دكتور السيد محمد بدوى؛ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع؛ ص ١٥١

(٢) نفسه؛ ص ١٥٢

ومعنى هذه العبارة أن القيم الخلقية من إنتاج الجماعة، فالجماعات الإنسانية هي التى تضع القيم، وهى التى تطورها، ومن ثم كان من المستحيل أن تثبت على قيم قديمة كانت صالحة لمجتمع قديم.

ويبدو أن معظم الاجتماعيين العرب أشد إخلاصاً واستمسكاً بفكرة تطور القيم الخلقية من أساتذتهم الأوروبيين. ولذلك تجدهم يتقبلون نظرياتهم جميعاً، باستثناء أى إشارة إلى ثبات القيم الخلقية.

فهذا "أوجست كونت" كبير الوضعيين يحاول وضع قواعد خلقية "ثابتة" للإنسانية جمعاء. وهذا "دوركيم" يقول إن الانتحار رذيلة ثابتة. وهنا يرفض الدكتور بدوى متابعة "كونت" أو "دوركيم" (١).

ويبرر رفضه قائلاً إن رأى "دوركيم" فى الانتحار "لم يستند إلى الاستقراء العلمى بنفس الطريقة التى يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه" (٢).

فهو يريد أن يطبق المنهج التجريبي على العلم الذى يدرس القيم الخلقية وينسى أن الطبيعة غير الإنسان. إنه يريد "تطبيع الإنسان" أو هو ينظر إلى الإنسان على أنه كائن طبيعى لا يختلف فى شىء عن المعادن والفلزات. فلا مكان عند مثل هذا الأستاذ لشيء اسمه الروح أو حتى الإرادة التى تجعل من الإنسان كائناً فريداً فى عالمه.

ويقع الدكتور السيد بدوى فى التناقض، فتجده يعود ليقرر أن علم الاجتماع لم يصل بعد إلى الكشف عن "علاقات ثابتة بين الأخلاق والأجواء والبيئات الجغرافية المختلفة". (٣) أى أن أثر البيئة الجغرافية فى الأخلاق لم يعرف لهم بعد!

وكان أحرى بمن لم يكتشف هذه العلاقات أن يتوقف وأن ينتظر حتى يكتشف شيئاً. لكنه لم يفعل.

(١، ٢) دكتور السيد محمد بدوى؛ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع؛ ص ١٥٣

(٣) نفسه؛ ص ٢٩٩

ولا أجد لهذا الموقف تفسيراً سوى الاقتناع الذى أُشْرِبه سَلَفاً بأن القيم الخلقية "سوسيولوجية"، أى من وضع المجتمع. وهذه هى الآفة المنهجية أو "الحكم السابق" Prejudice الذى يقضى على الموضوعية فى بحوث العلمانيين فى مجال الأخلاق الإسلامية والتشريع الإسلامى والمسائل الإسلامية بعامة، سواء كانوا من علماء الاجتماع أو الأخلاق، أو القانون، أو التاريخ والحضارة.

والدكتور بدوى يعترف، فى موضع آخر، بأن صلب الأخلاق والحياة الاجتماعية هو: الإيثار. فيقول: "فبدون عواطف الإيثار الفطرية لا يكون هناك مجتمع، ولا تكون هناك أخلاق." (١)

وهذا هو موقف الإسلام على وجه التدقيق.

"فالإيثار هو الشرط الجوهرى لإكساب القيمة الخلقية لأى فعل." وقد تكلمنا فى هذا بما فيه الكفاية، فلا حاجة بنا إلى المزيد.

وإذا كان أساس الأخلاق جزءاً من الفطرة، فكيف نزعم بعد ذلك أن الأخلاق سوسيولوجية، أو ظاهرة اجتماعية؟ وكيف يسوغ لنا بعد ذلك أن نرفض فكرة ثبات القيم الخلقية؟ أليست الفطرة ثابتة؟

منطلقات دعاة التطور العلمانى:

(١) المصالح المرسلّة : وانطلاقاً من هذه الحقيقة الشرعية، وبناءً على بعض الآراء المتضرفة فى المصالح المرسلّة، أوهم الشيوعيون (وبعض الإسلاميين للأسف الشديد) أوهموا أنفسهم وغيرهم بأن الإسلام يبارك التطور "السائب" المطلق الذى يدعون إليه، أعنى التطور الذى يتجاوز نصوص الكتاب والسنة، طلباً لمصالح موهومة، غير حقيقية، تملئها الشهوات، ويقال للناس زوراً إنها من إملاء العقل!

(٢) دكتور السيد محمد بدوى؛ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع؛ ص ١٦١

وكانت المصالح المرسله المنطلق الأول الذى ارتكزوا إليه وحاولوا استغلاله .
وإليك هذا المثال :

يقول الشيخ محمود الشرقاوى : " وإن الأحكام الفقهية أو التشريعية تتحول وتتطور وتتجدد بقدر ما يحدث الناس من هذه الشئون (شئون الحياة) (وهذا) هو الذى قرره العلماء، ونقرره وندعو إليه، والذى تدعو له الحياة ومصلحة الجماعة التى لا تعارضها الشريعة ولا تدابرها بل هى تسايرها وتسير معها - كما رأينا - والدين يسر لا عسر" (١) . ويقول الشيخ أيضاً : " وقد أجاز فقهاء الشافعية نظام " التقاسم " فى محصول الأرض .. على خلاف الأصل والنص، وعللوا ذلك " بعموم البلوى " (٢) " على خلاف الأصل والنص " ... هكذا .

إن هذا هو على وجه التدقيق ما تريده العلمانية .

إنها تريد تحكيم المصالح أو المنافع فى النصوص . والمنافع فى مفهوم العلمانية غيرها فى مفهوم الإسلام دون ريب .

إنهم يريدون أخذ النص الذى يساير المنافع، ويَدْعُونَ النص الذى لا يسايرها أو لا يحققها، فيحكمون المصلحة فى النص، فى حين أن الإسلام يحكم النص فى المصلحة؛ ولا بأس من رفع قدر بعض الفقهاء الشافعية فوق القرآن (إذا كان ثمة نص من السنة يحرم ذلك!) مثلاً :

يقول الدكتور زكى نجيب محمود : " .. فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن، أخذناها، وكان ذلك هو الجانب الذى نحميه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذى نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرنا من أبناء أوروبا، وأمريكا (٣) .

(٢) نفسه؛ ص ٩٧

(١) التطور روح الشريعة الإسلامية؛ ص ١٩٤

(٣) تجديد الفكر العربى؛ دار الشروق؛ ط ٥ ١٣٩٨ / ١٩٧٨ ص ١٠، ١٤، ١٥

فالرجل يسوَّى بين القرآن، وثقافة أوروبا وأمريكا، بحيث نأخذ وندع منها جميعاً
بمعيار واحد هو: المنفعة.

ولا أدري إن كان الدكتور زكي يوافق على أن يفهم المنفعة فهماً إسلامياً بحيث
تشمل مصالح الدارين، مع إثثار الآخرة، وبحيث لا يعتبر من المصالح إلا ما اعتبره
الشرع، ولا يلغى إلا ما ألغاه. ذلك لأن هذا الفهم للمنفعة معناه بوضوح: تحكيم
النصوص في المصالح، لا المصالح في النصوص. وهذا هو ما يؤكد العلمانيون رفضه.
وتحديد الدكتور زكي للمنفعة بأنها: "النفع العملى التطبيقي" يستبعد المنفعة
الأخروية، والمنافع الشرعية الأخرى. وكان "نجم الدين الطوفى" (المتوفى سنة ٧١٦هـ)
قد ذهب إلى "اعتبار المصلحة وتقديمها على جميع الأدلة".^(١) وأعجب أنصار التطور
من العلمانيين بمذهب الطوفى هذا إعجاباً عظيماً على الرغم من أن أحداً من فقهاء
المسلمين لم يشايعه فيما ذهب إليه.^(٢) لأن هذا المذهب هو المطلوب عندهم: أى
تقديم المصلحة على النص، أو استباحة النص. وفى حكم الشريعة لو أن فقيهاً أو أكثر
قال بكلام يناقض الكتاب والسنة وأصول الإسلام فكلامه مردود عليه، ولا قيمة له
ألبتة!

هذا هو الحصن الذى يراد اقتحامه، فإذا اقتحم - لا قدر الله - تقوضت الجبهة
كلها.

والحق أن: "الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش
والمعاد، (لا فى المعاش وحده كما تريد العلمانية) وهى عدل كلها، ورحمة كلها،
ومصالح كلها، وحكمة كلها... وكل خير فى الوجود فإنما هو مستفاد منها،
وحاصل بها، وكل نقص فى الوجود فسببه من إضاعتها".^(٣)

(١) نقلاً عن: علال الفاسى: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛ ص ١٤٣

(٢) نفسه؛ ص ١٤٦

(٣) ابن القيم؛ إعلام الموقعين؛ ج ٣، ص ٣

الشريعة، نصاً وروحاً، تضمن هذا كله، كما أن الخروج عليها يهدره. و"تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات..."^(١) لا يعنى بحال نبذ النصوص الدينية، مسaire للمنافع والمصالح والأهواء. فالنهى عن قطع أيدي السارق في زمن الغزو، وسقوط حد السرقة أيام المجاعة، وإخراج صدقة الفطر حسب قوت المخرجين، وغير ذلك من الظواهر التي استغلت للقول بتطور التشريع والقيم الخلقية، لا يمكن أن تعنى ما أراده العلمانيون. (وسوف نناقش هذه الظواهر بتوسع ابتداءً من المبحث الرابع من هذا الكتاب بإذن الله تعالى).

فالنهي عن قطع الأيدي في الغزو ليس مخالفاً للنص، لأن النبي ﷺ هو الذي نهى عن ذلك وقال " لا تقطع الأيدي في الغزاة." ^(٢)

وإسقاط قطع اليد عن السارق في أيام المجاعات، إنما كان - وسوف يظل - بحكم الشريعة، لأن الحد لم يجب في ظل الحاجة الماسة الضرورية^(٣).

وكذلك إخراج صدقة الفطر من قوت المخرجين نفسه، إنما هو تطبيق سديد للشريعة لا هدف له إلا تحقيق مقاصدها العليا، (إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاتاه أهل بلدهم" ^(٤)).

إن المجال المشروع لتحكيم المصالح المرسله هو: ما لا نص فيه"، لأن ما فيه نص قطعى لا يخلو أن يكون مصلحة معتبرة، أو مصلحة ملغاة. والمصلحة المرسله لا يمكن أن تلغى مصلحة معتبرة، ولا أن تعتبر مصلحة ملغاة؛ لأن ذلك يعنى انتهاك النصوص القرآنية والحديثية. قال ابن عقيل في تعريف السياسة (أو المصالح المرسله): "السياسة

(١) ابن القيم؛ إعلام الموقعين؛ ج ٣، ص ٣ - وسوف نفصل القول في هذه القضايا في المباحث الثلاثة الأخيرة من هذا الكتاب.

(٢) أخرجه أبو داود

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين ج ٣؛ ص ١١ .

(٤) الموضع نفسه؛ ج ٣، ص ١٢ .

ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك " لا سياسة إلا ما وافق الشرع - أى لم يخالف ما نطق به الشرع - "فصحيح. وإن أردت "ما نطق به الشرع" فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير" (١) ومن أمثلة ذلك نفى عمر لنصر بن حجاج، وتحريق على^١ للزنادقة. ومن الجلى أن السياسة أو المصالح المرسله طبقاً لهذا الرأى لا مجال لها إلا فيما لا نص فيه، وعلى شرط أن توافق مقاصد الشرع ولا تخالفه.

ولكن دعاة النسبية والتطور يتجاهلون هذه الحقيقة البسيطة والجوهرية، ويكثرون من الكلام على المصالح المرسله ورعاية المالكية لها، وتقديم الطوفى لها، يريدون بذلك تخطى النصوص ومخالفتها، ومن ثم القضاء على الديانة من أولها إلى آخرها، أخلاقاً وتشريعاً وعقيدة.

(٢) التاويل : وينطلق دعاة التطور أحياناً من قاعدة أخرى خطيرة، وهى التاويل. وقد حاول بعضهم أن يجد لمذهب التطور عند "دارون" سنداً من آيات الكتاب العزيز مستعملاً التاويل المتعسف! مع أن مذهب "دارون" لا يزال مجرد نظرية علمية، والعلماء لا يزالون يعدلون فيها، وينظرون فى فروضها، وقد رفضها بعضهم رفضاً باتاً.

وفى مجال التشريع اتُخذ التاويل ذريعة إلى تحليل الربا فى المصارف الحديثة، من أجل المسايرة أيضاً.

فدعاة التطور يدخلون على القرآن وهم على اعتقادات فلسفية واجتماعية واقتصادية سابقة مستقرة، وهدفهم حمل آياته على تأييد تلك الآراء والمعتقدات؛

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين؛ ج ٤، ص ٣٧٢

وقد أدان علماء الإسلام القدامى والمحدثون هذا الاتجاه المضلل المنحرف؛ إنهم - حسب رأى ابن تيمية رحمه الله - "قوم اعتقدوا معانى ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها" أو هم: "اعتقدوا مذاهب باطلة، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على رأيهم، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين." (١)

وهم حسب تعبير ابن القيم: "قالوا برأيهم على الله، وقدموا آراءهم على نصوص الوحي، وجعلوها عياراً على كلام الله ورسوله." (٢) وقال الشيخ محمد عبده: "يجب أن يكون القرآن أصلاً تُحمل عليه المذاهب والآراء فى الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذى يُحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخدولون وتاه فيه الضالون." (٣)

(٣) الاجتهاد: ويظن بعض دعاة التطور أن الاجتهاد فى الإسلام طريق إلى "وضع" شرائع جديدة خارجة على النصوص؛ وهم يرون المجتهد مثل القانونى العلمانى: "يفبرك" الشرائع من عندياته دون أن يتقيد بنص أو مبدأ أو غاية مرسومة. ولا أدرى إن كان هذا جهلاً أو تجاهلاً لحقيقة الاجتهاد ومجاله. إن المجال المشروع للاجتهاد يجعله أداة فعالة فى إسباغ (تمديد) مظلة الشريعة على جميع مناحى الحياة البشرية، وإخضاعها لسلطوتها، وليس العكس؛ فما لم يرد فيه نص يلحقه المجتهد بمنصوص لا شراكهما فى علة الحكم (القياس)، وقد يستهدى مقاصد الشريعة فيستند إلى المصالح المرسله، أو هو قد يستند إلى العرف، أو الاستصحاب.

وأما ما ورد فيه نص فدور المجتهد فيه هو تحرى معنى النص - إن كان ظنى الدلالة، أو تحقيق درجة الحديث إن كان ظنى الثبوت" (٤)

(١) انظر: الإتقان فى علوم القرآن؛ للسيوطى؛ ج ٢ ص ١٧٨ (الطبعة بمصر ١٣٧٠-١٩٥١)

(٢) إعلام الموقعين؛ ج ٤ ص ٢٤٩

(٣) مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة؛ مكتبة الحياة؛ بيروت سنة ١٩٦٩، ص ٦٦

(٤) محمد بن إبراهيم الهويش؛ الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م ص ٥٦-٥٨

فليس الاجتهاد إذن معول هدم أو خروج وتمرد على نصوص الكتاب والسنة، كما توهمه أنصار التطور، ولكنه منهج حيوى مهم ومشروع لتمديد سلطان الشريعة إلى كل مجال جديد .

وصفوة القول إذن أن كل المنطلقات التى بدأ منها دعاة التطور المطلق لا تميز لهم شيئاً مما أرادوا .

ولعلمهم أول من يعلم بذلك، ولكنهم يغالطون .

ومن المؤسف أن نقول إن أنصار التطور والتقدم والحداثة من أبناء جلدتنا إنما هم مقلدون، يرددون نظريات وآراء صدرت عن كتاب غربيين أو هنود أو أتراك ناقلين عن الغربيين .

يقول "جيب" إنه: "لا شئ أشد صدمة للنفس من رؤية تلاميذ إقبال وهم يرددون ترديداً ألياً أحكامه التاريخية الفجة، أو رؤية المجددين المصريين وهم يتلقفون أى فكرة صادرة عن كاتب غربي، وإن لم يكن لها أساس من الصحة، طالما أنها تتفق مع رغباتهم الخاصة." (١) وهذا المجدد المصرى المزعوم هو الذى يراه عامة الناس على أنه مفكر أصيل ومبدع . إنه للأسف يتابع السادة المستعمرين، ويترجم عن كُتّابهم، ويتظاهر بأن الأفكار أفكاره؛ وربما كانت ترجمته رديئة، أو غير أمينة . وقد رأينا أحدهم يزعم أن الفكر المعاصر مُجمع على صحة النسبية، وهو إجماع مستحيل، لأن الفلاسفة لم يجمعوا قط على شئ!

والغربيون الذين دعوا إلى تطوير الإسلام إنما فعلوا ذلك على أمل أن ينتهى التطوير إلى الإلحاد، وهذا هو هدف الداعية إلى تطوير الخطاب الدينى فهذا هو ما حدث لليهودية والمسيحية . والتطوير فضلاً عن ذلك مدخل مقبول لدى الجماهير؛

(١) جيب : دعوى تجديد الإسلام؛ ص ١٤٣

أما الحديث الصريح عن المادية وإحلالها محل الدين فلن تجد قبولاً من أحد . وكل الذين نادوا بالإلحاد صراحة نبذتهم الأمة دون تردد، مثل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وميشيل عفلق، وأدونيس وطاهر حداد، ومحمد أركون، وزمرة أتباعهم من كتاب اليوم .

والقائمة طويلة؛ لكننا هنا لا نكتب تاريخاً مفصلاً لحركة الفكر الحديث، بل نعرض نماذج لفكرة التطور والدعوة إلى تجديد الإسلام . وأما بقية القائمة فخارج موضوعنا. (١)

* * *

(١) هناك أسماء: كمال أتاتورك، وضياء كوك ألب، وطه حسين وعلي عبدالرازق وأحمد لطفى السيد وإسماعيل مظهر وتوفيق الحكيم وزكى مبارك وساطع الحصرى، وكل الشيوعيين . وهناك أسماء أخرى لكتاب هنود وأتراك؛ وأسماء أخرى لعدد من النصارى العرب منهم فرح أنطون وسلامة موسى وجورجى زيدان ولويس عوض .

المبحث الثالث

التطور والثبات

عند الإسلاميين

تمهيد:

الثابت والمتغير فى شريعة الإسلام لهما أصولهما فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ . من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣) وقوله تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (الأنعام: ١١٥) فالإسلام هو الدين التام الكامل الذى ارتضاه الله لعباده؛ والتام الكامل لا يُغَيَّرُ أو يُبَدَّلُ، لأن أى تغيير فيه انتقاص من كماله . فهو ثابت خالد مطلق . وهذا ما سنراه بوضوح فى هذا الفصل الذى يعرض نماذج لما قاله الإسلاميون فى القديم والحديث عن الثابت والمتغير فى شريعة الإسلام .

والسُّنة النبوية ذكرت "العفو" أو "ما لا نص فيه" من الأفعال؛ وهو مجال واسع للتغيير والتطوير والتحديث، فى العلوم المادية والتقنية والصناعية والإدارية .

وقد واجه علماء الإسلام الأوائل التحدى الفلسفى الذى تمثل فى فكر السوفسطائية من اليونان القدماء، ودحضوا آراءهم السلبية المنكرة للوجود والمعرفة، والثوابت . وتكررت المواجهة فى العصور الحديثة، خصوصاً بعد ذبوع الفلسفة التطورية عند "دارون" . وقد عرضنا لآراء الذين تابعوا نظرية التطور فى المبحث

السابق . وهنا نعرض نماذج لآراء الإسلاميين القدامى والمحدثين الذين عارضوها . وبهذا يمكن أن نقدر قيمة الإضافة العلمية التي تنطوى عليها الفصول الخمسة الأخيرة من هذه الرسالة .

ونبدأ بالإمام الشاطبي (؟ - ٧٩٠هـ) رحمه الله .

يقول الإمام الشاطبي موضحاً الموقف الإسلامى : "العوائد المستمرة ضربان : أحدهما : العوائد الشرعية التى أقرها الدليل الشرعى أو نفاها ، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً أو نهى عنها كراهةً أو تحريماً ، أو أذن فيها فعلاً وتركاً . والضرب الثانى : هى العوائد الجارية بين الخلق بما ليس فى نفيه ولا إثباته دليل شرعى . فأما الأول فثابت أبداً ، كسائر الأمور الشرعية ، كما قالوا فى سلب العبد أهلية الشهادة ، وفى الأمر بإزالة النجاسات . . . ، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية فى الناس إما حسنة عند الشارع أو قبيحة ، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع ، فلا تبدل لها وإن اختلفت آراء المكلفين بها . فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ، ولا القبيح حسناً ، حتى يقال - مثلاً - إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن ، فلنجزه . أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح ، فلنجزه . أو غير ذلك ، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة ، والنسخ بعد موت النبى ﷺ باطل " (١) .

والشرائع والقيم الخلقية من قبيل الضرب الأول . فكل قيمة خلقية إسلامية قد أقرها دليل شرعى ، ومن القيم الخلقية ما أمر به الشرع إيجاباً ، كبر الوالدين ، والرحمة بالمرضى والضعاف ، والصدق فى الشهادة ، والثبات يوم الزحف ، ومنها ما أمر به الشرع ندباً ، كالعفو وبر الجار ، والوفاء للصديق ، وإصلاح ذات البين .

(١) الموافقات ؛ ج ٢ ص ٢٨٣ ، ٢٨٤

فكل القيم الخلقية داخلية تحت أحكام الشرع، ومن ثم فهي ثابتة أبداً، ولا تبديل لها وإن اختلفت الأزمان والأماكن والآراء. ودعاوى تطويرها أو تبديلها أو هجرها كلها دعاوى باطلة.

ويحدد الشاطبي مجال التغيير والتبديل والتطوير في الضرب الثاني الذي يضم "العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعى".

مثال ذلك: "كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع." (١) فهو يقدح في عدالة الشاهد في بلد أو إقليم، ولا يقدح فيها في بلد أو إقليم آخر. وكذلك الحكم على بلوغ الصبيان، وما يترتب عليه من مسؤوليات، "فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف. فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعده، ليس اختلافاً في الخطاب وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد." (٢)

هذه هي الصورة المشرقة، الموجزة، المحددة، الواضحة، للموقف الإسلامي الصحيح من قضية النسبية الأخلاقية والتشريعية. ولكن أقلاماً عديدة تنكبت الطريق إليها، وحاولت عبثاً إعادة اختراع البارود كما يقال. وكانت النتيجة المحتومة: السطحية والهلامية، والضياع والتشتت، للكاتب والقارئ على السواء.

واستغلت العلمانية الفرصة، وراحت تصخب على الحقيقة، في محاولات لا تنقطع لطمسها، ولتصوير الإسلام على أنه كتلة من الصلصال يمكن تشكيلها حسب الهوى والغرض.

ابن القيم والمصالح المرسلّة

ويكشف ابن القيم عن دور المصالح المرسلّة كمصدر للتشريع من شأنه أن يبقى

(٢) نفسه؛ ص ٢٨٦

(١) الموافقات؛ ص ٢٨٤

مظلة الشريعة شاملة سابعة لا يخرج عن حكمها شيء، بعكس أنصار النسبية والتطور الذين سوغت لهم أوهامهم إمكان إطراحها استناداً إلى المصالح المرسلّة.

وابن القيم يرفض هذا الموقف، كما يرفض موقف أولئك الذين "جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد".

وإليك هذا النص الفريد من "إعلام الموقعين"، يقول: "هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب فرط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرّءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التي يُعرف بها الحق من المبتل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاية الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك (العلماء) في الشريعة، وإحداث هؤلاء (الولاة) ما أحدثوه من أوضاع سياسية شرطويل وفساد عريض. وتفاقم الأمر، وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله.

وكلا الطائفتين (من العلماء والولاة) أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض". (١)

١ - فطائفة من علماء الدين لم تعرف كيف تستفيد من المصالح المرسلّة، ووقفت عند النصوص ولم تجتهد لتمديد مظلة الشريعة على كل جديد من شئون الحياة في المجالات التي لا نص فيها، والمجالات التي تحكمها نصوص ظنية الدلالة.

(١) إعلام الموقعين؛ ج٤ ص ٣٧٢، ٣٧٣

٢ - وطائفة أخرى من الولاة - يشبهون دعاة التطور اليوم- أخذت بالمصالح المرسله، وتمادت فى ذلك حتى خرجت على النصوص، أو انتهكت النصوص استناداً إلى المصالح المرسله!

لكن الموقف الإسلامى الشرعى الصحيح يعتبر المصالح المرسله فى التقنين والتنظيم، فقط حيث لا نص أو حيث يوجد نص ظنى الدلالة، أى يحتمل التفسير على أكثر من نحو؛ وعلى شرط تجنب مخالفة النصوص الدينية ومقاصد الشرع - والهدف من وراء ذلك إحكام الصبغة الشرعية الإسلامية على حياة الجماعة المسلمة، بما يحقق لها مصالحها فى الدنيا والآخرة، ويحفظ عليها شخصيتها الإسلامية المتميزة. وهذا هو ما اتفق عليه فقهاء المسلمين.

يقول المرحوم الشيخ محمد أبوزهرة: "يتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة فى الفقه الإسلامى، وأن كل مصلحة يجب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوى، ولا معارضة فيها للنصوص تكون مناهضة لمقاصد الشارع." (١)

والإمام مالك رحمه الله - وهو الذى حمل لواء الأخذ بالمصالح- اشترط لصحتها: "الملاءمة بين المصلحة التى تعتبر أصلاً قائماً بذاته وبين مقاصد الشارع فلا تُنافى أصلاً من أصوله، ولا تُعارض دليلاً من أدلته القطعية." (٢)

وحجة الشافعية والحنفية فى رفض الأخذ بالمصالح استندت إلى أن الأخذ بها - من غير اعتماد على نص- قد يؤدى إلى الانطلاق من أحكام الشريعة، وإيقاع الظلم بالناس باسم المصلحة، كما فعل بعض الحكام الظالمين. (٣) وكما فعلت الإجراءات الاشتراكية والشيوعية الحديثة حين صادرت الأموال والممتلكات... إلخ.

(١) أبوزهرة؛ أصول الفقه؛ ص ٢٨٣

(٢) نفسه؛ ص ٢٧٩

(٣) نفسه؛ ص ٢٨٣

وهذا هو ما يريد دعاة التطور المطلق إحداثه اليوم تحت عنوان تطوير الخطاب الديني .

فأنصار التطور المطلق يتكلمون عن المصلحة، ويعيدون القول، دون أى تحرز دينى، أو تدقيق علمى، وهدفهم الأول والأخير هو الانفلات من أحكام الشريعة، والانتهاز إلى القضاء على خلودها، وإدخال النسبية عليها، وإقرار مبدأ التطور المطلق الشامل "السائب" تقليداً للمدنية الأوروبية الحديثة؛ وتطبيقاً لنظرية "مسايرة" الغرب! وأعود مرة أخرى فأذكر القارئ بأن القيم الخلقية مثل سائر القواعد الشرعية - كلها مستندة إلى نصوص من القرآن والسنة، فهى من المنصوص عليه شرعاً، ولا يجوز مطلقاً أن تلغى أو تُبدل أو تُهجر أو تُطور بناءً على مصلحة مرسلة، لأن هذا كله خروج على النصوص القطعية.

وكذلك الإيثار، وإخلاص النية لله تعالى، وغيرهما من المبادئ العامة للأخلاق الإسلامية، كلها مستندة إلى نصوص القرآن والسنة ولا مجال فيها لتحكيم المصالح المرسلة.

الإسلاميون المعاصرون :

وقد تصدى الفكر الإسلامى المعاصر لدعاوى التطور فى مجال القيم الخلقية، والمبادئ التشريعية، كما تصدى للدارونية الشرقية التى أُتخذت سنداً لهدم الدين من أساسه الاعتقادى ذاته .

وكانت العناية بمناقشة "دارون" فى مجال علم الحياة (البيولوجيا) هى التى استحوذت على كتابات جمال الدين الأفغانى، والشيخ محمد رضا آل العلامة وغيرهما .

أما التطور فى مجال التشريع والقيم الخلقية والمبادئ التشريعية فلم ينل

إلا القليل من اهتمام الباحثين، فجاءت آراؤهم على شكل تعميمات أو نظريات، ولم تتطرق بحوثهم إلى الجزئيات؛ وكذلك يُلاحظ أن الكتاب الإسلاميين المعاصرين لم يفيدوا كما ينبغي من علم أصول الفقه، وهو الذى تناول هذه القضية بمنهج صارم دقيق، وعرض موقف الإسلام منها بـ أسلوب منطقي رصين. ومن هنا وجدنا كثيراً من الكتابات الحديثة والمعاصرة قاصرة عن أن يُقَارَنَ بما فى تراثنا الأصولي الشامخ، وقد كان عليها أن تستوعبه، ثم تحاول أن تضيف إليه.

إن الكتابات الإسلامية المعاصرة التى عَرَضَتْ لقضية تطوير الشرائع والقيم الخلقية لم تتناولها إلاّ عرضاً: فصل هنا، وفصل هناك، أو فقرة هنا، وفقرة هناك، دون تكرر أو تفصيل، على الرغم من أن إسقاط هذه الدعوى الخطرة يعنى إسقاط كل المذاهب المناهضة للإسلام.

(١) الشيخ محمد عبده:

ونبدأ عرض موقف الفكر الإسلامى المعاصر بآراء الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، عليهما رحمة الله.

ونلاحظ بادئ ذى بدء أن الشيخ محمد عبده كان يرى أن إصلاح أحوال الأمة: "يتم إذا سلك قاداتها سبيل التربية والتثقيف - لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك عميق، أو التمسك بضواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية". (١)

فهو يدرك فساد الاتجاه الأعمى إلى تقليد الغرب.

بل إنه يبدو متشدداً فى موقفه من تقليد المدنية الغربية حين نراه لا يجيز لبس البرنيطة إلا على شروط فيقول فى فتواه رداً على استفسار من أهالى "الترنسفال": أما

(١) رشيد رضا؛ تاريخ الأستاذ الإمام؛ ج١ ص ١٣٧

لبس البرنيطة -إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول في دين غيره، فلا يُعد مكفراً. وإذا كان اللبس لحاجة، من حجب الشمس أو دفع مضرة، أو دفع مكروه، أو تيسير مصلحة، لم يكره كذلك." (١)

فهو يقف في مجابهة التطور بالمعنى العلماني الحديث -أى تقليد المدنية الغربية- وذلك لإدراكه بأن الزى سمة من السمات الثقافية، يجب الحفاظ عليها، وإن كانت من الأمور "الخارجية".

لقد دعا الشيخ محمد عبده إلى:

"تحرير الفكر من قيد التقليد"

"وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف"

"والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى"

"واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى. وإنه على هذا الوجه يُعد صديقاً للعلم باعثاً على البحث فى أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة... (٢)"

ومن الواضح أن هذا الذى دعا إليه الشيخ لا سند فيه لأنصار التطور؛ بل فيه السند لتوكيد ثوابت الإسلام، فى ينابيعه الأولى: أى الكتاب والسنة؛ وواضح من كلامه أن اليد العليا للكتاب والسنة عند ظهور خلاف بينهما وبين الخبرة البشرية، سواء كانت معقولات أو علوماً بشرية. وهو يرى تحرير الإسلام والفكر الإسلامى من آراء القدماء، وتحريره من التقيد بالاجتهادات الموروثة والتقليدية.

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ ج٣ ص ١١٥

(٢) مذكرات الإمام محمد عبده؛ تقديم طاهر الطناحى؛ نشر دار الهلال؛ دون تاريخ؛ ص ١٨

وإذا كان تلاميذه من أنصار نظرية التطور قد خالفوا مبادئه، فذلك شأنهم، وهو ليس مسئولاً عن أخطائهم. لقد أرادوا الاستتار وراء اسمه؛ وعلينا أن نزيح ذلك الستار جانباً، ونبرئ الشيخ من ذنوب التطوريين الذين راحوا يتمسحون في عباءته! (١)

وأما احترامه للنصوص الدينية، وتوكيده ضرورة الوقوف عند حدودها وعدم الخروج عليها لأي سبب كان، فأمر واضح أشد الوضوح: "فأمر الله في كتابه، وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها ﷺ بالعمل، هما الأصل الذي لا يُرد. وما لا يوجد فيه نص عنهما ينظر فيه أولو الأمر، إذا كان من المصالح." (٢)

ومعنى كلامه أن السنة الصحيحة لا تنسخ بإجماع، ولا مصلحة مرسله، لأننا نعلم جميعاً أن فتح هذا الباب الخطير لابد أن ينتهي إلى تقويض التشريع والأخلاق جميعاً.

وإذا كان الإسلام قد دعا إلى نبذ التقليد، فإنه لم يقصد بذلك الخروج على شرع الله باسم التطور أو التقدم أو المصلحة، أو غير ذلك من دعاوى الحريات العقلية أو العلمية.

لقد أطلق الإسلام العقل من قيوده: "وخلصه من كل تقليد كان استعبده ورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته، مع الخضوع مع ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته، ولا حد للعمل (العقلي) في منطقة حدودها (أى داخل إطار الشريعة)، ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها." (٣)

(١) انظر ما يقوله "جيب" عن انتشار المفهوم التطوري لسير التاريخ بين تلاميذه، في كتابه: دعوى تجديد الإسلام؛ ص ١٤٣

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ ج ٥ ص ٢٣٨، ٢٣٩

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ ج ٥ ص ٤٤٤

فليعمل العقل، وليفكر الإنسان، ولينظر الناظرون، ولكن ضمن حدود الشريعة، وتحت بنودها.

وإذا توهم الواهمون أن الامتثال لأوامر الله يضيّع مصلحة أو يسبب ضرراً فإن ذلك لا يجيز لأحد ردّها: "لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة." (١)

ورفض محمد عبده نسخ السُنّة بالقياس: "فعلينا أن لا نحفل بكل ما قيل (عن إمكان نسخ السُنّة بالقياس في رأى بعض الشافعية)، وأن نعتصم بكتاب الله قبل كل شيء، ثم بسنّة رسوله التي جرى عليها أصحابه والسلف الصالحون." (٢)

وكذلك رفض "التأويل السقيم والتحريف البعيد" كوسيلة ملتوية للخروج على النصوص من أجل إقرار مذاهب باطلة أو تشريعات وقيم خاطئة "كما هي عادة المقلدين في جعل مذاهبهم أصلاً والقرآن العزيز فرعاً يُحمل عليها ولو بالتأويل السقيم والتحريف البعيد." (٣)

فالتأويل عنده يجب أن لا يراعى "إلا الدليل القطعي، أو الأحاديث الصحيحة، لا الظنون الشخصية والميول الحزبية." (٤)

وبعد أن أنشأت الحكومة المصرية ما يسمى بصندوق توفير البريد، ووجدت أن الأهالي يتأثمون من أرباحه باعتبارها فوائد ربوية، سألت محمد عبده: "هل توجد طريقة شرعية لجعل هذا الربح حلالاً حتى لا يتأثم الفقراء من المسلمين من الانتفاع به؟" فأجابها مشافهة "بإمكان ذلك بمراعاة أحكام شركة المضاربة في استغلال النقود المودعة في الصندوق." (٥)

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ ج ٢ ص ١٠٧

(٢) نفسه؛ ج ٤ ص ٤٠٣

(٣) نفسه؛ ج ٥ ص ٢٢٤

(٤) دكتور عثمان أمين؛ رائد الفكر؛ ص ١٧٥

(٥) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ ج ١ ص ٦٧٩

وهذا هو الموقف الإسلامى الصحيح .

وأما مسألة تعدد الزوجات فقد أفتى فيها بما يلى :

"نعم ليس من العدل أن يُمنع رجل لم تأت منه زوجته بأولاد أن يتزوج أخرى ليأتى منها بذرية، فإن الغرض من الزواج التناسل . فإذا كانت الزوجة عاقراً فليس من الحق أن يُمنع زوجها من أن يضم إليها أخرى . " وقال : " وبالجملة، فيجوز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضى، ولا مانع من ذلك فى الدين ألبتة، وإنما الذى يمنع ذلك هو : العادة فقط . " (١)

ونحن قد نختلف معه فى هذا الحجر، ولكننا لا نستطيع أن نتهمه بالدعوة إلى تحكيم المصالح المرسلة فى النصوص، كما يريد العلمانيون؛ فالنصوص يجب أن تعتبر وتحترم، " مهما بدت مضرة فى ظاهر الأمر، لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة . " كما ورد فى النص السابق إirاده قبل قليل .

هذا هو موقف محمد عبده على الحقيقة، وكما جاء فى أعماله . أما الصورة التى يرسمها له العلمانيون ففيها تحريف كثير .

فقد أرادوا هم أن يحرموا تعدد الزوجات، ليطوروا المجتمع كما يزعمون، وأرادوا أن يدعموا موقفهم بتزوير موقف محمد عبده وإظهاره على نحو يوافق أهواءهم .

إنك إذا قرأت ما كتبوه عن تعدد الزوجات تحس بأن محمد عبده قد دعا إلى تحريمه، أو أنه كان ينادى : " بالخروج على جوهر الشريعة " . وأنه تبنى الفكرة القائلة بأننا يجب أن : " نتناول تطبيق الشريعة الإسلامية ببعض التعديل الذى يلائم روح العصر . " (٢)

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده؛ ج٢ ص ٩٥
(٢) دكتور عثمان أمين؛ رائد الفكر؛ ص ٤٠، ص ٢٣٣-٢٣٩

فالرجل الذى لم يُجزَّ لِبَس "البرنيطة" إلا على مضض، ينسبون إليه إطلاق القول جزافاً بتعديل الشريعة لتلائم روح العصر - أى المدنية الغربية. وهذا التعديل معناه الخروج على النصوص، أو التعسف السقيم فى تأويلها، ولا شىء غير ذلك.

ويزعم العلمانيون أن محمد عبده هو الأب الروحي لعدد من زعماء العلمانية^(١) والحق أنه لم يكن كذلك، وإنما تتلمذ عليه رشيد رضا، ومصطفى صادق الرافعى، ومن بعدهم، خلق كثير التزموا كتاب الله وسنة رسوله، ولم ينبهروا ببهارج المدنية الغربية فيقبلوا مبدأ التطوير "السائب" سعياً إلى مسايرتها؛ وأما المدرسة العلمانية أو التيار العلماني فمصدره دوائر أخرى. وحتى لو رأوا فيه الأب الروحي لهم، فالذنب ذنبهم. ولقد وجدوا فى ابن القيم، والإمام مالك، والطوفى الحنبلى، بل وعمر بن الخطاب، أشياء تأولوها لصالح ضلالاتهم!

ولقد كان للمستعمرين، والحكام المستغربين، دور كبير فى تغذية التيار العلماني، ودعم فكرة التطور "السائب"، فأرسلوا البعثات إلى أوروبا ثم مكّنوا لمن عاد منها، وأخذوا يذيعون أسماءهم فى الآفاق، ويسبغون عليهم الألقاب، حتى نسى الناس محمد عبده، ورشيد رضا، وراحوا يفيضون فى الكتابة والحديث عن رواد العلمانية.

لقد تخلى العلمانيون عن الموضوعية فيما كتبوا عن محمد عبده ومدرسته، وعلى هذا فقدت كتاباتهم كل قيمة علمية؛ وقراءة كتاباتهم فى مثل هذه المسائل مضیعة للوقت، لأن أحداً لا يستطيع أن يركن إليها. ومن العجب أنهم تركوا مؤلفات محمد عبده جانباً، وراحوا ينقلون دون تحفظ ما كتبه عنه المؤلفون الأجانب. لقد أعجبتهم تفسيرات الأجانب لفكر الشيخ محمد عبده، لأنها تفسيرات علمانية.

(١) دكتور عثمان أمين؛ رائد الفكر؛ المقدمة، ص ١١

والعلمانيون العرب والشرقيون بعامة يغلب عليهم الحماس لا منطق العقل وموضوعيته. ومؤلفات محمد عبده لا تريحهم. لأنها واضحة في خطها الشرعى الملتزم. فليذهب محمد عبده ومؤلفاته إلى قبر النسيان، ومرحباً بمحمد عبده كما يصوره المؤلفون الأوروبيون!

(٢) وأما الشيخ رشيد رضا - رحمه الله - فلا يقل عن محمد عبده احتراماً لنصوص الشريعة، إن لم يَفْقَهُ فى ذلك. والتطور الذى أجازته رشيد رضا هو التطور الذى لا يعارض نصوص الشريعة أو روحها ومقاصدها.

يقول عن نفسه ورسالته: "صاحب المنبر قد وقف نفسه على الرد على جميع الملاحدة، والبهائية، والقاديانية، والقبوريين، وسائر مبتدعة عصرنا وهو لم يدع مذهباً له يدعو إليه، ولم يخالف إجماع الأمة" (١)

ويقول عن المصالح المرسله وحدودها:

"وكان ﷺ يشاور أصحابه فى المصالح العامة، سياسية وحربية ومالية، مما لا نص فيه فى كتاب الله تعالى". وبين فى تفسيره لآية الشورى "حكمة ترك الشورى لاجتهاد الأمة، لأنها مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة، ولو قيدت بنظام لجعل تعبدياً". (٢)

وهو فى موضوع المصالح على مذهب الإمام مالك رحمه الله. (٣) وكلنا يعلم شدة تمسك المالكية بنصوص الكتاب والسنة الصحيحة.

لكن محموداً الشرقاوى، وهو من أنصار التطور يصور رشيد رضا فى صورة

(١) رشيد رضا؛ الوحي المحدث؛ المكتب الإسلامى، ط٨، ص٢٥٤، ٢٥٥

(٢) الوحي المحدث؛ ص٢٧٢، ٢٧٣

(٣) نفسه؛ ص٢٧٨

أخرى مغايرة، ويقتبس من كتاباته ما يؤيد مذهبهم، لكنه - للأسف - لم يحدد موضع الاقتباس لكي نراجع النصوص. (١)

وهذا مسلك عجيب حقاً، فالأصول المتعارف عليها تقتضى تحديد مواضع الاقتباس، وبخاصة حين يكون الرأى موضع النظر له خطورته، وله مخالفوه أيضاً.

ويذكر الدكتور الأعظمى أن رشيد رضا: "قسم الأحاديث النبوية قسمين:

المتواتر وغير المتواتر. وكان رشيد رضا يرى أن ما نقل إلينا بالتواتر - كعدد ركعات الصلاة، والصوم وما شاكل ذلك - فهذا يجب قبوله، ويسميه الدين العام؛ وأما ما نقل إلينا بغير هذه الصفة فهو دين خاص لسنا ملزمين بالأخذ به". وهو يرجح أن الصحابة: "لم يريدوا أن يجعلوا الأحاديث (كلها) ديناً عاماً دائماً كالقرآن" (٢)

ثم نقل الأعظمى عن مصطفى السباعى أنه - أى رشيد رضا - رجع فيما يبدو عن موقفه هذا فى آخر عمره. (٣)

وحقيقة ما قاله رشيد رضا هو حسب لفظه ذاته: "وأقول: معنى هذا أن بعض أحاديث الآحاد تكون حجة على من ثبتت عنده واطمأن قلبه بها، ولذلك لم يكن الصحابة رضى الله عنهم يكتبون جميع ما سمعوا من الأحاديث ويدعون إليها مع دعوتهم إلى اتباع القرآن والعمل به وبالسنة العملية المتبعة المبينة له، إلا قليلاً من بيان السنة، كصحيفة على كرم الله وجهه المشتملة على بعض الأحكام، كالدية وفكاك الأسير وتحريم المدينة كمكة. ولم يرض الإمام مالك من الخليفتين المنصور والرشيد أن يحملوا الناس على العمل بكتبه، حتى الموطأ، وإنما يجب العمل بأحاديث الآحاد على من وثق بها رواية ودلالة. وعلى من وثق برواية أحد وفهمه لشيء منهما أن يأخذه

(١) محمود الشرقاوى، السابق؛ ص ٢٢٧

(٢) دكتور الأعظمى؛ ص ٢٧ (نقلا عن مجلة المنار، المجلد العاشر، ص ٥١١)

(٣) نفسه، ص ٤٢.

عنه، ولكن لا يجعل ذلك تشريعاً عاماً؛ وأما ذوق العارفين فلا يدخل شئ منه فى الدين، ولا يعد حجة شرعية بالإجماع، إلا ما كان من استفتاء القلب فى الشبهات، والاحتياط فى تعارض البيّنات. " (١)

وقال أيضاً: "إن الأحكام الاجتهادية التى لم تثبت بالنص القطعى الصريح رواية ودلالة لا تجعل تشريعاً عاماً إلزامياً، بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد فى العبادات الشخصية والتحرير الدينى الخاص بهم، وإلى اجتهاد أولى الأمر من الحكام وأهل الحل والعقد فى الأمور السياسية والقضائية والإدارية، ومأخذه آية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩)، ووجهه: أن هذه الآية تدل على تحريم الخمر والميسر بضرب من الاجتهاد فى الاستدلال، وهو أن ما كان إثمه وضرره أكبر من نفعه فهو محرم يجب اجتنابه، وذلك ما فهمه بعض الصحابة فامتنعوا من الخمر والميسر. ولكن النبى ﷺ لم يلزم الأمة هذا، بل أقر من تركهما ومن لم يتركهما، على اجتهادهما إلى أن نزل النص القطعى الصريح فى تحريمهما والأمر باجتنابهما فى سورة المائدة فحينئذ بطل الاجتهاد فيهما وأهرق كل واحد من الصحابة ما كان عنده من الخمر وصار النبى ﷺ يعاقب من شربها. " (٢)

(٣) سيد قطب

ورفض سيد قطب الفلسفة النسبية التى يستند إليها التطور المطلق، وقبل مذهباً مؤداه أن هناك محوراً ثابتاً وحوله متغيرات.

يقول الأستاذ إن: "سمة الحركة داخل إطار ثابت وحوله متغيرات هى طابع الصنعة الإلهية فى الكون كله - فيما يبدو لنا - لا فى التصور الإسلامى وحده". (٣)

(٢) نفسه؛ ص ١١٨ .

(١) تفسير النار؛ ج ١ ص ١٣٨ .

(٣) خصائص التصور الإسلامى ومقوماته؛ ص ١٢١

فالتغيرات داخل إطار ثابت نظام كوني شامل، وليس نظاماً قاصراً على ناحية دون أخرى، فالمجموعة الشمسية الضخمة، والذرة، وكل شيء آخر في الوجود: "فيه متغيرات حول محور ثابت".

وفيما يتعلق بالقيم الخلقية يؤكد الأستاذ قطب أن فيها ما يتغير، وفيها ما هو ثابت - أى هي خاضعة للسنة الكونية الشاملة، سنة الحركة حول محور ثابت " (١) ولم يَخُصْ في التفاصيل، ولم يعالج أمثلة محددة.

وأهمية وجود محور ثابت للقيم الخلقية تتمثل في ضبط الحركة البشرية والتطورات الحيوية، فلا تمضى شاردة على غير هدى، كما حدث في أوربا المعاصرة التى تفلتت من عروة العقيدة، فانتهدت إلى تلك النهاية البائسة. (٢)

وأما التطور المطلق الشامل لكل الأوضاع والقيم، وللأصول التى تستند إليها القيم ذاتها، ففكرة تناقض الأصل الواضح فى بناء الكون، وفى بناء الفطرة ومن ثم ينشأ عنها الفساد الذى لا عاصم منه". (٣)

وأما التطور فى مجالات العلوم غير الدينية فالإسلام لا يضع عليها قيداً: "إن هذا الدين لا يدخل نفسه أبداً فى الشئون العلمية البحتة ولا العلوم التطبيقية اغضة، باعتبارها من أمور الدنيا، و"أنتم أعلم بشئون دنياكم". وعندئذ يُخرج الإسلام نفسه نهائياً من الميدان الذى حشرت الكنيسة نفسها فيه فى القرون الوسطى، فحرقت العلماء وسجنتهم لأنهم يتحدثون فى العلم، وهى تحشر نفسها فيه". (٤)

ويفسر الأستاذ سيد قطب تبني بعض النظم الاستبدادية لدعوى التطور المطلق فيقول إن التطور المطلق: "هو مجرد عملية تبرير لكل ما يراد عمله. وهو أولاً وقبل كل

(١) خصائص التصور الإسلامى ومقوماته؛ ص ١٢٠، ص ١٤٢، ١٤٣

(٢) نفسه؛ ص ١٢٨

(٣) نفسه؛ ص ١٣١

(٤) سيد قطب؛ الإسلام والرأسمالية؛ دار الشروق؛ ط ١٠ ص ٨١

شئ عملية تبرير لما تريده الدولة بالأفراد، بحيث لا يكون هناك مبدأ ثابت ولا قيمة ثابتة يلوذ بها الأفراد في مواجهة الدولة... ، وفي نظير إطلاق يد الدولة تجاه الأفراد من كل قيد، تطلق الدولة شهوات الأفراد من كل قيد" (١).

والأستاذ سيد قطب يرد على الماركسية بالذات لأنها تمثل أقصى تطرف فلسفي معاصر في الموقف من تطور القيم الخلقية. لقد جعلت الماركسية من القيم الخلقية مسألة مائعة، متبدلة، متغيرة، متطورة، مع تطور وسائل الإنتاج!

وهذا ما يفرضه سيد قطب مؤكداً أن القيم ثابتة "في كل المجتمعات... سواء كانت هذه المجتمعات في طور الزراعة أم في طور الصناعة، وسواء كانت مجتمعات بدوية تعيش على الرعي أو مجتمعات حضرية مستقرة" (٢) فالقيم في الشريعة الإسلامية، تمثل المحور الثابت الدائم الذي لا يتغير ولا يتطور بحال.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الموقف الإسلامي يتيح مجالاً واسعاً للتطور، بحيث لا يصبح هناك أدنى خطر للتحجر كما ظن بعضهم (٣).

وفي هذا يقول الأستاذ قطب: "ولا نحتاج إلى الحيلة ضد التجمد في قالب حديدى ونحن نستمسك بهذه الخاصية في التصور الإسلامى - خاصية الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت - فخطر التجمد لا يرد على مثل هذا التصور ولا على الحياة التى تتحرك فى إطاره" (٤)

(٤) محمد قطب

ويتخذ الأستاذ محمد قطب الموقف نفسه، وينكر على الماركسيين مزاعمهم القائلة بأن الأخلاق مجرد انعكاسات للحالة الاقتصادية، ويؤكد أن للأخلاق: "مقياساً

(١) سيد قطب؛ الإسلام والرأسمالية؛ دار الشروق؛ ص ١٤٠

(٢) معالم فى الطريق، دار الشروق، (لم يسجل مكان النشر ولا تاريخه) ص ١١١

(٣) دكتور زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ٥٧

(٤) سيد قطب؛ خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، ص ١٤٦، ١٤٧

ثابتا ... وأن هناك أصلاً ثابتاً للأخلاق " وأن على الإنسانية أن تصل إليه من كل طريق
يضمن الوصول " (١) .

ويرى محمد قطب أن أحوال التطور في العالم المعاصر: "ليست كلها نمواً سوياً
ولا "تطوراً" كما يقول التطوريون، إنما هي مفتعلة افتعالاً حسب مخططات شريرة
وُضعت لإفساد البشرية ودُسَّت فيها كثير من المفاسد، وقيل للناس إنها "تطور
حتمي" وأن عليهم أن يأخذوها بلا معارضة ولا جدال، وهددوا إن هم وقفوا في
سبيلها بأن عجلة التطور ستسحقهم."

وهو يحدد موقف المسلم من هذا العالم "التطوري" فيقول إن عليه أن يُفرِّق بين
المتطور أو المتغير بطريقة سوية، وبين المتغير بطريقة مفتعلة، أو بأسباب جاهلية
لا علاقة لها بالإسلام، ومرجعه في ذلك هو الكتاب والسنة. (٢).

فالدعوة إلى التطور "السائب" المطلق مرفوضة.

والدعوة إلى الثبات الشامل مرفوضة أيضاً.

وهذا يذكرنا بما سبق أن اقتبسناه من أقوال ابن القيم من أن الإحجام عن
الاستفادة من السياسة الشرعية أو المصالح المرسلة فيما لا نص فيه تقصير مضر، كما
أن إعمال المصالح فيما نص خطأ.

فحيث النصوص المحكمة لا تطور

وحيث لا نص فثمة فرصة للجديد المستحدث (مع تفصيل وتكميل يعرفه
الأصوليون).

وهكذا نتبين بجلاء أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يقبل مطلقاً فكرة التطور

(١) محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، الحلبي بمصر، ط ٤ سنة ١٩٦٥ ص ٧٨

(٢) نفسه، ص ٧٩

المطلق الذى لا يعرف للنصوص الدينية حرمة، كما أنه أنكر الثبات المطلق الذى يأبى أن يتحرك فى النطاق المشروع للحركة ويركن إلى الجمود والتحجر.

هذا هو الموقف الذى ارتضاه الفكر الإسلامى الذى يمثلُه الأصوليون الكبار مع بعض الفوارق اليسيرة بطبيعة الحال. (وقد أشرنا إلى بعض هذه الفوارق فى صدر هذا البحث).

فلا مجال بعد هذا للزعم بأننا معرضون لخطر الجمود.

ولا مجال بعد هذا للتميع، والتمسح فى "سعة قيمنا المورثة" ^(١) بقصد الإيحاء بمشروعية التطور، دون تحديد دقيق لمجال هذا التطور.

إن الإسلام يقر نوعاً من التطور، ويحدد مجاله، ويمنعه من تجاوز هذه الحدود. وعلينا أن ندرك هذا جيداً، وأن نعرف هذه الحدود بوضوح.

وإذا نحن تأملنا آراء الإسلاميين المعاصرين وجدناها تقر مبادئ عامة، ولا تخوض فى التفاصيل. أعنى أنها لم تتساءل عن ظواهر التغير التى يتذرع بها التطوريون، مثل تغير الفتوى مثلاً، أو تغير آراء كبار الفقهاء، كما حدث للشافعى، أو ظواهر إرجاء قطع يد السارق فى الغزو، أو تغير ظروف المجتمعات بما يبطل الحاجة إلى الضيافة التى أَوْجَبَتْهَا السُّنَّة، أو أمر عثمان رضى الله عنه بالتقاط الإبل الضالَّة فى حين أن النبى ﷺ كان قد نَهَى عن ذلك. هذا فضلاً عن التغيرات الهائلة فى النظم الإدارية والحربية وأثر ذلك فى شرائع القتال وأخلاقياته.

هذا هو طابع المعالجات الحديثة لقضية التطور فى مؤلفات الإسلاميين المعاصرين الذين درسناهم. أما العلماء من السلف الصالح فقد عالجوا الفروع وبعض التفاصيل والجزئيات فى مؤلفاتهم الموسوعية، لكنهم لم يجمعوا ظواهر التغير أو التباين

(١) دكتور زكى نجيب محمود، السابق، ص ٥٧

أو التطور لتشكيل مذهب فى الثابت والمتغير، لأن القضية لم تطرح عليهم بوصفها التحدى الفكرى الذى يبتغى هدم أصول الإسلام وفروعه كما حدث عند طرح نظرية دارون فى العالم الإسلامى المعاصر (١).

وإن مواجهة هذا التحدى هو غاية دراستى هذه. ولم يكن فى الوسع إحباط دعاوى التطورين بالوقوف عند المبادئ العامة، فكان التحليل الموسع للجزئيات والتفاصيل ضربة لازب. وهذا هو الجديد فى هذا الحقل والله سبحانه وتعالى أسأل أن يسدّ خطاى على طريق الحق والعلم الصحيح.

وفيما يلى أسماء بعض الإسلاميين الكبار الذين جاهدوا فى سبيل نصره الإسلام وثقافته ونهضته الحديثة:

– الشيخ محمد بن عبد الوهاب – شاه وليّ الله

– عبد الحميد بن باديس – سعيد حلیم باشا

– مصطفى صادق الرافعى – بديع الزمان نورسى

– عبد الوهاب عزام – على الطنطاوى

– محمد أحمد الغمراوى – حسن البنا

– أبو الأعلى المودوى – أبو الحسن الندوى

– محمد الغزالى – محمد عبد الله دراز

– محمد أسد – مالك بن نبي

رحمهم الله جميعاً وجزاهم عنا خيراً.

* * *

(١) محمد قطب؛ دراسات قرآنية؛ ص ٥٠٥ . ٥٠٦

المبحث الرابع

هل يمكن تطوير العبادات؟

تمهيد:

من الحقائق الشرعية المقررة في علم أصول الفقه أن الله تعالى كلّف كل عبد بحسب حاله أو مرتبته أو قدراته . فيقول ابن القيم رحمه الله إن: "لِلَّهِ سبحانه على كل أحد عبودية بحسب مرتبته، سوى العبودية العامة التي سَوَّى بين عباده فيها. فعَلَى العالم من عبوديته نُشْرُ السُّنَّة والعلم الذي بعث به رسوله، ما ليس على الجاهل... وعلى الحاكم من عبوديته إقامة الحق وتنفيذه وإلزامه مَنْ هو عليه به، والصبر على ذلك، والجهاد عليه، ما ليس على المفتى. وعلى الغنى من عبودية أداء الحقوق التي في ماله، ما ليس على الفقير. وعلى القادر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بيده ولسانه، ما ليس على العاجز عنهما." (١)

هذه الحقيقة الشرعية لم تأخذ مكانها في وعي الغالبية العظمى من المسلمين، ويندر من يعمل على أساسها. وكثيراً ما نجد العالم لا يعمل على نشر العلم، وبدلاً من ذلك تستغرقه العبودية العامة التي يمارسها العالم والجاهل. وهذا سبب مهم لتخلف العلوم الإسلامية عن فهم العالم الحديث واستخدام أدواته في فنون الدعوة. (ولن أذكر العلماء الذين ينافقون الحكام أو الدهماء) ومن الحكام من يحرص على إقامة الباطل وتثبيت النظم المجافية للإسلام، ولا يكاد يشغله شيء كما تشغله مكانته

(١) إعلام الموقعين؛ نشر المكتبة العصرية؛ بيروت؛ (دون تاريخ)؛ ج ٢ ص ١٥٧

وتثبيتها وتأييدها. وبعض الأغنياء تستغرقه العبودية العامة عن عبوديته الخاصة، فَيَبْخُلُ، وربما تقاعس عن إيتاء الزكاة، ثم هو ينافس الفقراء فى الأذكار والتسابيح! والقادر على النهى عن المنكر لا يؤدّى عبادته الخاصة؛ والقادر على الأمر بالمعروف يتقاعس فى مواجهة الانحرافات والمعاصى من جانب الجماهير ومن جانب الحكام المستبدين.

وهكذا لا يعرف كثير من الأفراد عبوديته الخاصة، التى تجب عليه بحكم حالته الخاصة: من العلم، والسلطة، والثراء، والقوة، وغير ذلك من الملكات والمواهب والإمكانات. وهذه الظواهر مرجعها النقص الشديد فى فقه الحال، أعنى معرفة كل فرد بحال نفسه، وما يترتب عليه - تبعاً لذلك - من عبودية خاصة، وتباين فى الواجبات.

وكثير من أوامر الشرع يتباين وجوبها بتباين الأحوال والمقامات. وهذه الظاهرة تحتاج إلى فقه الحال الذى يميز بين الأحوال، ودرجات الوجوب. وفى هذا يقول الشاطبى رحمه الله فى حديثه عن الأمر والنهى فى القرآن الكريم: "إن كل خُصْلَة أُمِر بها أو نُهي عنها مطلقاً - من غير تحديد ولا تقدير-، فليس الأمر أو النهى فيها على وزانٍ واحد فى كل فرد من أفرادها، كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد...؛ فهذه الأعمال ورد الأمر بفعلها: "على العموم والإطلاق فى كل شىء، وعلى كل حال، لكن بحسب كل مقام، وما تعطيه شواهد الأحوال فى كل موضع، لا على وزانٍ واحد، ولا حكم واحد. ثم وكُلّ ذلك إلى نظر المكلف، فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى فى كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحسن العادى" (١).

ويفصّل الشاطبى القول فى "الإحسان" الذى أَمَرَ به كتابُ الله فيقول إنه:

"ليس الإحسان فيه (يعنى فى القرآن الكريم) مأموراً به أمراً جازماً فى كل شىء، ولا غير جازم فى كل شىء، بل ينقسم بحسب المناطات؛ ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب؟" (١).

فلا بد من فقه الحال الذى يميز بين الحالات، والمقامات، والأشياء، وهل الأمر فى هذه الحالة المعينة أمرٌ إيجاب أو أمرٌ ندب، أو أمرٌ إباحة: "وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف - وإن كان مقلداً - تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه." (٢) وذلك أمر ليس باليسير؛ وقد كان العلماء والأئمة من السلف الصالح إذا سئلوا فى مثل هذه الأمور قال الواحد منهم: لا أحب هذا، أو أكره هذا، وتوقفوا عن الجزم بالتحريم، وتحرّجوا من القطع الصريح بالحل أو الحرمة.

وإذا عدنا إلى "الإحسان" - كمثال - وجدناه يعنى الإجادة والإنقان والتحسين؛ وهذه المعانى تُمارس فى أعمال لا حصر لها، كالعبادات، والمعاملات، والأعمال المهنية المختلفة. وقد يترتب على الإحسان مستقبل أمة، وقد لا يترتب عليه إلا أيسر النتائج.

ومراعاة لأحوال العباد و: "من لطف الله بخلقه وتفضله على عباده أن جعل لهم من جنس كل فريضة نفلاً؛ وجعل لهم من الثواب قسطاً، وندبهم إليه ندباً؛ وجعل لهم بالحسنة عشرة... ومن لطيف حكمته أن جعل لكل عبادة حالين: حال كمال، وحال جواز، رفقا منه بخلقه، لما سبق فى علمه أن فيهم العجل المبادر، والبطيء المتشاقل، ومن لا صبر له على أداء الأكمل، ليكون ما أخل به من هيئات عبادته غير قادح فى فرض، ولا مانع من أجر." (٣) وهناك أيضاً سن التكليف، إذ قبل البلوغ لا يكلف الصبى باستثناء بعض التدريبات التربوية؛ فإذا بلغ كُلف.

(١، ٢) الموافقات؛ ج ٣ ص ٩٣

(٣) الماوردى؛ أدب الدنيا والدين؛ نشر البابى الحلبي؛ سنة ١٤٠٦ هـ، ص ٩٦

يقول ابن عمر رضى الله عنهما: "عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ أَحَدٍ، وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً فَلَمْ يُجْزَنْ. وَعُرِضْتُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْخَنْدَقِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ عَشْرَةَ سَنَةً فَأُجَازَنِي." (١) فهذا مثال لفقه الحال النبوى الشريف.

فالشرعية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ ولكن أحوال الناس والأشياء تتباين، فلا يسعها حكم مطلق، وإنما تؤخذ فردانية كل حالة في الاعتبار؛ فما كان غير واجب على غلام في الرابعة عشرة، يصير واجباً حين يبلغ الخامسة عشرة. وربما طرأ عليه مرض أو ضعف، فيعفى مما كان يجب عليه في حال العافية والقوة. فالبشر أفراد، لا مثلثات أو مربعات؛ والفردانية هي سرُّ التباين في التكاليف والواجبات، ومنشأ الحاجة إلى فقه الحال الذى يميز بين الأفراد وأحوالهم وواجباتهم المختلفة. وليس في هذا ظل للنسبية أو الذاتية أو التطوير.

الصوم:

وصوم رمضان كما هو معلوم للكافة ركنٌ من أركان الإسلام، لا يصح دين المسلم دون أدائه، لكن بشرط الاستطاعة. ولذلك جاءت الآية التى تقرر الاستثناءات تالية للآية التى تقرر فريضة صوم شهر رمضان. قال تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (البقرة: ١٨٤) وبناءً على هذا نظر العلماء في حال المرضى والمسافرين والذين يطيقونه، فنشأ فقه واسع عميق، هو "فقه حال"، طالما أنه نُظِرَ في أحوال الأفراد من المؤمنين وفردانياتهم المتميزة.

يقول الشافعى رحمه الله: "والحاملُ والمرضع - إذا أطاقتا الصوم ولم تخافا على ولديهما - لم تفطرا. فإن خافتا على ولديهما أفطرتا، وتصدقنا عن كل يوم بمُدٍّ

(١) سنن ابن ماجه؛ ج ٢، ص ٨٥٠ رقم ٢٥٤٣، وأخرجه البخارى؛ كتاب المغازى - فتح البارى رقم ٤٠٩٧

حِنْطَة، وصامتا إذا أمتنا على ولديهما؛ وإن كانتا لا تقدران على الصوم، فهما مثل المريض، أفطرتا وقضتا بلا كفارة؛ إنما تكفّران بالأثر، وبأنهما لم تُفطرا لأنفسهما، إنما أفطرتا لغيرهما؛ فذلك فرق بينهما وبين المريض لا يكفّر. والشيخ الكبير الذى لا يطيق الصوم، ويقدر على الكفارة، يتصدق عن كل يوم بمُدَّ حِنْطَة، خبراً عن بعض أصحاب النبى ﷺ، وقياساً على من لم يطق الحج أن يحج عنه غيره، وليس عمل غيره عنه عمله نفسه، كما ليس الكفارة كعمله. (١)

ومعلوم أن الأمراض درجات شديدة التفاوت؛ فمنها ما لا يمكن الصوم معه؛ لضعف المريض، وشدة آلامه، وحاجته الماسة إلى الطعام والدواء. ومنها ما يمكن الصيام معه، بمشقة قليلة أو كثيرة. ومنها ما لا أثر للصوم فيه؛ بل منها ما يفيد المريض أن يصوم. فأحوال المرضى واسعة الاختلاف؛ وتبعاً لذلك توجب على المسلم أن يدقق فى تقدير حال مرضه، وهو أعرف الناس به، ثم يستشير طبيبه المسلم الذى يفقيه الفتوى الطبية بناء على المعلومات التى يقدمها له، والمعلومات الطبية التى يعرفها الطبيب. وهذا هو فقه الحال فى الصيام للمرضى، وعلى أساسه يصوم المرء أو يفطر.

أما صوم المسافر فقد اختلف فيه. والسبب هو تباين أحوال السفر، من الطول والقصر، والحر والبرد، ومن اختلاف أحوال المسافرين شدة وضعفاً. ولفظ "السفر" يشمل كل سفر. فكان فقه الحال ضرورياً إلى جانب فقه النصوص، لتحديد السفر المبيح للفطر.

فعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال: "كنا نساfer مع النبى ﷺ فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم." (٢) لأن لكل فرد ظروفه الصحية وعاداته وقدراته على احتمال المشاق مع الصيام. وفى هذا كل مسلم فقيه نفسه.

(١) الأم؛ ج٢ ص ٨٨

(٢) أخرجه البخارى؛ كتاب الصوم؛ رقم ١٩٤٧ فى "فتح البارى"

وعن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: "كان رسول الله ﷺ فى سفر، فرأى زحاماً، ورجلاً قد ظلل عليه، فقال: "ما هذا؟" فقالوا: صائم. فقال: "ليس من البر الصوم فى السفر." (١) والمفهوم من هذا الحديث والله أعلم أن الصيام لذلك الرجل ليس من البر، نظراً لضعفه؛ والفطر أنسر له، فالبر له أن يفطر. فليس ثمة خلاف هنا فى الواقع بل هو اعتبار أحوال الأفراد، فى ضوء الرخصة التى جاءت فى الآية الكريمة وفى ضوء قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥) وهى آية صوم رمضان؛ وفى ضوء مبدأ الاستطاعة. وهكذا يمكن أن تُردَّ اختلافات عديدة إلى تباين الحالات؛ فهى "فقه حال" مُعتَبَرٌ شرعاً، لا خلافاً فقهية.

وفرض صوم رمضان ثابت خالد مطلق، لا نسبية فيه ولا تغيير ولا تطور، شأنه كشأن سائر الشرائع الإلهية.

الحج

وفى الحج مجالات عديدة لتباين الأحكام. وأولها يرجع إلى وجود الاستطاعة أو عدمه. فيقول الحق تبارك وتعالى ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)

ويقول الشافعى: "الاستطاعة وجهان، أحدهما: أن يكون الرجل مستطيعاً ببدنه، واجداً من ماله ما يبلغه الحج، فتكون استطاعته تامة، ويكون عليه فرض الحج، لا يجزيه - ما كان بهذا الحال - إلا أن يؤديه عن نفسه. والاستطاعة الثانية: أن يكون مَضْنُوءاً فى بدنه، لا يقدر يثبت على مركب، فيحج على المركب بحال، وهو قادر على من يطيعه - إذا أمره - أن يحج عنه بطاعته له، أو قادر على مال، يجد من يستأجره ببعضه، فيحج عنه، فيكون هذا ممن لزمته فريضة الحج كما قدر." (٢)

(١) أخرجه البخارى؛ كتاب الصوم؛ رقم ١٩٤٦ فى "فتح البارى"

(٢) الأم؛ ج٢ ص ٩٦

والاستطاعة البدنية قد تكون واضحة لا شك فيها؛ وقد تكون مفتقدة لا شك في افتقادها، بسبب عجز أو مرض أو إصابة. وقد تكون ملتبسة، لا يمكن القطع بوجودها أو افتقادها. هنا يحتاج المرء المسلم إلى فقه الحال ليقرر قدرته على الحج أو عدم قدرته. وكذلك الاستطاعة المالية، فيها درجات واضحة، وأخرى ملتبسة، ولا بد للمسلم من النظر الموضوعي الدقيق للوصول إلى الحق في شأن استطاعته، فهو أعرف الناس بحال نفسه، وما له وما عليه من أموال.

وفي الطواف حول الكعبة المشرفة، صرَّح رسول الله ﷺ لَأَم سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بالطواف راكبة. فيقول الخبر إنها أخبرت النبي ﷺ بأنها مريضة، فقال لها: "طُوفِي مِنْ وَرَاءِ النَّاسِ وَأَنْتِ رَاكِبَةٌ". ففعلت، ورسول الله ﷺ يصلي إلى جنب البيت بـ ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مُسْتُورٍ﴾ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ: "قَدِمَ مَكَّةَ وَهُوَ يَشْتَكِي، فَطَافَ عَلَى رَاحِلَتِهِ" (١) وهذه الرخصة معمول بها إلى اليوم، وسيظل يُعمل بها إن شاء الله إلى أن تقوم القيامة.

وصرح النبي ﷺ لبعض الحجاج بالمبيت بمكة ليالي منى. فعن ابن عمر رضي الله عنهما: "أَنَّ الْعَبَّاسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اسْتَأْذَنَ النَّبِيَّ ﷺ لِيَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِي مَنَى مِنْ أَجْلِ سَقَايَتِهِ، فَأَذِنَ لَهُ". وهذه رخصة لكل من كان له عذر مماثل من عمل أو مرض أو غير ذلك (٢).

والقرآن الكريم يبيح الخلق والتحلل من بعض محظورات الإحرام لعذر المرض. يقول الله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة: ١٩٦) وقصة كعب بن عُجرة رضي الله عنه معروفة؛ فإنه أصابه قَمَلٌ كثير في رأسه، فَأَمَرَهُ الرَّسُولُ ﷺ بِأَنْ يَحْلُقَ رَأْسَهُ، وَأَنْ يَصُومَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ يُطْعِمَ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أَوْ يَنْسُكَ بِشَاةٍ (٣) ويقول ابن حجر في شرحه: "وسياق الآية يُشعر

(١) أخرجه البخاري؛ كتاب الحج؛ "فتح الباري"؛ رقم ١٦٣٢

(٣) نفسه؛ رقم ١٨١٤

(٢) نفسه؛ رقم ١٧٤٣

بتقديم الصيام على غيره؛ وليس ذلك لكونه أفضل في هذا المقام من غيره، بل السر فيه أن الصحابة الذين خُوطبوا شفاهاً بذلك كان أكثرهم يقدر على الصيام أكثر مما يقدر على الذبح والإطعام. " (١) أى أن الخالق عز وجل راعى أحوال عباده، فخيرهم بين الصوم أو الصدقة أو الذبح. وكل مسلم فقيه نفسه، وأعلم بالأسر له، فيختاره.

والشريعة تقتضى تحرك الحجاج من مزدلفة بعد صلاة الفجر؛ لكن النبي ﷺ أذن لزوجه "سودة بنت زمعة" بالتحرك قبل تحرك الحجيج لعذر لديها (٢)؛ و"كان عبدالله بن عمر - رضى الله عنهما - يقدم ضعة أهله، فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل، فيذكرون الله ما بدا لهم، ثم يرجعون قبل أن يقف الإمام، وقبل أن يدفع.. وكان يقول: أرخص فى أولئك رسول الله ﷺ " (٣).

هذه الرخص الشرعية أساسها تباين الأفراد؛ فشريعة الحج عامة، خالدة، مطلقة؛ لكن شروط انطباقها قد تفتقد في حالات فردية خاصة؛ وعندئذ يرخص لأصحاب تلك الحالات بالتحلل من بعض القواعد. وليست هذه استثناءات، ولا تغيرات، ولا تطورات بل مراعاة لأحوال العباد من المرض والعجز والعسر وغير ذلك من الأسباب. فعموم القاعدة مشروط بالاستطاعة والخلو من الأعداء؛ فإذا افتقدت الشروط لم تنطبق.

الزكاة

والتباين أو التغيير فى مستحقى الزكاة يرجع إلى اختفاء فئات نص القرآن على أحقيتها فيها. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ

(١) أخرجه البخارى؛ كتاب الحج؛ "فتح البارى"، شرح الحديث رقم ١٨١٤

(٢) ابن ماجه؛ رقم ٣٠٢٦

(٣) أخرجه البخارى؛ كتاب الحج؛ "فتح البارى"؛ رقم ١٦٧٦

وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ (التوبة: ٦٠) وقد اختفت فئات من هؤلاء، وَالتَّبَسَّ الامر في بعضهم التباساً كبيراً.

فالفقراء والمساكين اليوم غيرهم بالأمس، من حيث ارتفاع مستوى معيشة الناس بصفة عامة. فقد يجوز للبعض أن يزعم أن الفقراء والمساكين لم يعد لهم وجود بالمعنى والمستوى القديم الذي كان في صدر الإسلام. وقد رَفَضَ مبدأ الزكاة كاتب شهير هو خالد محمد خالد، كان واعظاً في الجمعية الشرعية، ثم اجتذبتة الأفكار الاشتراكية، فقال عن الزكاة إنها "اشتراكية الصدقات"، و "إنها لا تحلُّ لأُمَّة كريمة رفيعة." (١) والحق أن الفقر نسبي، وكذلك المسكنة. وقد تعرض لتعريف الفقر والمسكنة عدد من المفسرين والفقهاء عند تفسيرهم للآية. ونحن نختار القول بأن الفقير هو من لا يملك شيئاً؛ والمساكين هو من لا يملك قدر الكفاية. (٢) والفقراء والمساكين بهذا التعريف موجودون في كل عصر. وإذا اختفى الفقراء في بعض المجتمعات، فالمساكين لا يمكن أن يختفوا، لأن الحياة الحديثة تضيف أعباء كثيرة ثقيلة على الناس، من المساكن، والملابس والمطاعم، والتعليم والصحة... إلخ. ولذلك يقابلنا المتسولون حتى في أمريكا وأوروبا، أغنى بلاد العالم.

والمسلم اليوم لا يجد صعوبة في العثور على المستحقين لزكاة ماله. وقد أفتى بعض الشيوخ بأن موظفي الدولة في مصر يستحقون الزكاة، أو معظمهم إن شئنا الدقة. ثم إن نَقَلَ الزكاة جائز، فإذا افتُقد الفقراء في بلد، أعطيت الزكاة إلى أهل بلد آخر، أو إلى دولة أخرى. والمشروعات الخيرية التي تعمل لصالح الفقراء كثيرة، وتواجه ازمتات مالية متصلة. وهنا تبرز الحاجة إلى فقه الحال، لكي يُصِيبَ المَرْكُى المستحقين، ولا يعطيها لغيرهم، لأن الزكاة مثل الدَّيْن، لا تسقط عن المسلم إلا إذا أداها لمن

(١) انظر كتابه: من هنا نبدأ، ص ٤١

(٢) ابن سلام، كتاب الأموال، رقم ١٩٤٤ ص ٥٢٤ (والهامش)، ص ٥٣٥

يستحقها. وكل مسلم يعيش في وسط اجتماعي خاص، يختلف عن الأوساط التي يعيش فيها غيره، والرسول ﷺ يقول: "لا تحل الصدقة لغني". فمن هو الغني؟ سؤال آخر له أهميته في فقه الحال في الزكاة، لكيلا يهدرها المسلم بإعطائها لمن لا يستحقها!

وقد اختلف الأئمة من أهل السنة في تعريف "الغني" الذي لا يحل له أن يأخذ من الزكاة.

فقال الشافعي: إنه أقل ما ينطبق عليه اسم الغني.

وقال أبو حنيفة: هو مالك النصاب (يعني نصاب الزكاة).

وقال مالك: ليس في ذلك حد، إنما هو راجع إلى الاجتهاد.

ويقول ابن رشد إن تعريف الشافعي هو المعنى اللغوي؛ وبهذا يكون "الغني" معنى ثابتاً. وتعريف مالك يفيد أن "الغني": "يختلف باختلاف الحالات والحاجات والأشخاص والأمكنة والأزمنة وغير ذلك." (١)

وفي حساباني أن مذهب مالك هو الأرجح، لأن "الغني" بمقاييس القرن الماضي مثلاً ربما يعد اليوم من الفقراء، لأن دخول الأفراد ارتفعت، والدخل العام تضاعف، كما أن حاجات الأفراد تضاعفت. فهذه أحوال جديدة متغيرة، وتبعاً لذلك لابد أن يتغير حد "الغني" و"الفقر" و"المسكنة".

إن الزكاة شريعة خالدة ثابتة لا ينالها أدنى تغير أو تطور. وسيظل هناك من يستحقون العون المالي من إخوانهم الأغنياء. لكن أحوال الناس تتغير؛ ولهذا يتحتم ممارسة فقه الحال لإيتاء الزكاة إلى الجديرين بها. والفقهاء يرخّصون إيتاء الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية المذكورين في الآية الكريمة (سورة التوبة: ٦٠) فقال

(١) بداية المجتهد، لابن رشد، ج ١ ص ٣٦٢، ٣٦٣

حذيفة رضى الله عنه: "إِذَا وَضَعْتَ الزَّكَاةَ فِي صِنْفٍ وَاحِدٍ مِنَ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ أَجْزَاكَ." وقال عطاء بن رباح رضى الله عنه. "لا بأس به." (١) وهذا تصرف عملي كثيراً ما يفرض نفسه على المزكين.

وإذا كانت هناك حاجة ماسة لإنجاز مشروع خيري، أو لإيواء مُشَرَّدِينَ فِي كَارِثَةٍ أَوْ نَازِلَةٍ، يجوز إخراج الزكاة مقدماً - زكاة سنة وستين وثلاث سنوات، إذا كان في استطاعة الرجل أن يفعل. وهناك آثار بذلك. فيقول أبو عبيد بن سلام: "وهذه الآثار كلها هي المعمول بها عندنا: أن تعجيلها يقضى عنه، ويكون في ذلك محسناً." (٢) وقد عشت تجربة اقتضت إخراج الزكاة مقدماً لثلاث سنوات. ولولا هذا لما أمكن إنجاز المشروع الذي يستفيد منه الفقراء والمساكين وغيرهم. وما أكثر النوازل العامة التي تلم بالمسلمين في هذا العصر، من حروب وطفوفان وأوبئة وزلازل، مما يضطرهم لطلب الغوث من الجهات الأجنبية. والمسلمون آخرون بأن يغيثوا إخوانهم في كل مكان من أموال الزكاة، ومن الصدقات، وما يسميه العلماء "سَدُّ الْخَلَّاتِ؛ فحين تقع نازلة بالمسلمين يصبح فرضاً على سائرهم أن يبادروا إلى عونهم بالماوى والغذاء والدواء والحماية، حتى تزول النازلة. ومن واجب السلطان المسلم أن يفرض أنواعاً من الضرائب، تُسمى "التوظيف" على أموال الأغنياء، فوق الزكاة، لمواجهة الكوارث. وربما احتاجت الأمة إلى إسهام الفقراء في ذلك، كل بحسب استطاعته.

ويلاحظ أن الزكاة مقدرة تقديراً كمياً دقيقاً يتفق مع مقدار المال الذي حال عليه الحول. لكن سَدُّ الْخَلَّاتِ ليس مُقَدَّرًا تقديراً كمياً كالزكاة المفروضة. مقدار سَدِّ الْخَلَّةِ هو ما يسدُّ الْخَلَّةَ: من الماوى أو الطعام أو الكساء أو النصرة، ولذلك كان: "من الأمور التي يترك تقديرها لطاقة الشخص ولتقديره" (٣) فالمقدار يتحدد من جهتين: من جهة حاجة المحتاج، ومن جهة قدرة الباذل.

(١) ابن سلام؛ كتاب الأموال؛ رقم ١٨٣٥، ورقم ١٨٣٦

(٢) نفسه؛ رقم ١٨٣٥، ص ٥٣٣ - رقم ١٨٩١

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة؛ أصول الفقه؛ الفقرة رقم ٣٨ ص ٣٠، ٣١

وهنا يحتاج المسلم لفقه الحال لتمييز اصحاب الخلات من الادعياء، وتمييز مدى الخلة لدى كل فرد على حدة، وقدرة كل فرد على الإسهام بشيء فى سدّها.

وَيُعْفَى من الزكاة أولئك الذين يقعون فريسة الرباء أو الطوفان أو القحط. وهذا بدّهى. فهم يستحقون أن تُعطى إليهم نسبة من الزكاة؛ فيقول ابن سلام: "فإذا تأخرت الصدقة عن قوم عاماً -لحادثه تكون حتى تتلف أموالهم- لم تُثَنَّ فى قابل (يعنى: لا تُؤخذ منهم مضاعفة فى العام التالى) صدقة العام الماضى، ولكنهم يؤخذون بما فى أيديهم للعام الذى يصدّقون فيه." (١)

وقد أعفَى النبى ﷺ الخيل والعبيد من الزكاة، لحكمة يعلمها الله. فالخيل مال، والعبيد مال. لكن لا زكاة فيهما. ومن أروع ما سجله التاريخ أن أهل الشام طلبوا من أمير بلادهم أبى عبيدة بن الجراح رضى الله عنه أن يأخذ منهم زكاة الخيل والعبيد! لكن الأمير الذى كان يعلم بحديث النبى ﷺ القائل: "ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة." (٢) أبى أن يأخذ شيئاً. ثم كتب إلى أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضى الله عنه، فرد عليه عمر قائلاً: "إن أحبوا فخذها منهم وارُدّها عليهم" قال مالك: يعنى ردها على فقرائهم. وقول عمر: "إن أحبوا" معناه أنها تبرع، لا زكاة؛ ولذلك لم يأخذ منها شيئاً لبيت المال، وأمر أبى عبيدة بأن يردها على فقرائهم.

ثم إن الشافعى أشار إلى تفرقة ممكنة وهى أن الخيل المُعْفَاة ليست للتجارة؛ "فأما خيل تتنأج فناخذ منها كما أخذ عمر بن الخطاب." (٣) لأنها تشبه الإبل عندئذ.

وهذا هو فقه الحال فيما فيه زكاة وما ليس فيه، ومتى تصبح فيه زكاة، وما هو تبرع، يؤخذ من الأغنياء بإرادتهم ومبادرتهم، ويرد على فقرائهم.

(١) ابن سلام، السابق، ص ٣٤٢ - رقم ٩٨٢

(٢) ابن ماجه - رقم ١٨١٢

(٣) الأم، ج ٧، ص ٢٣٠

فشرعية الزكاة لا تقبل أدنى تطوير؛ وحتى لو رغب بعض المسلمين فى توسيع نطاقها، فلا يجوز ذلك. ولا أمير المؤمنين يستطيع أن يغير شيئاً فيُدخل "الخيل" مع سائر الحيوانات.

وقد أبى نصارى بنى تغلب أن يدفعوا الجزية، ورضوا أن يدفعوها باسم الزكاة! فقال لهم: "سَمَوْها ما شئتم!" ويترتب على هذا أن تضاف إلى أموال الجزية؛ ويتم التصرف فيها بهذا الوصف لا على أنها زكاة. ^(١) فتغيير الاسم لا يغير صفتها الشرعية، وتبعاً لذلك لا يغير مصارفها.

التيمم

التيمم منصوص عليه فى القرآن الكريم. فهو ثابت ومطلق وأبدي. لكن جواز التيمم له شروط عديدة. وفقه الشروط هو فقه الحال. والمسلم هو الذى ينظر فى حال نفسه ثم يقرر جواز التيمم أو عدم جوازه.

قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (المائدة: ٦) وفى السنة المطهرة، جاء قول النبى: "..... وَجُعِلَتْ لى الأرض مسجداً وطهوراً.." ^(٢) وأجاز علماء الصحابة التيمم مع وجود الماء بشروط:

قال عطاء رضى الله عنه إنه يجوز التيمم فى الحضر إذا لم يجد الماء وخاف قُوت الصلاة ^(٣).

(١) ابن سلام؛ رقم ١٦٩٨-١٧٠٠-ص ٤٨٢، ٤٨٣ والهامش
(٢) أخرجه البخارى-كتاب التيمم-فتح البارى؛ ج١-ص ٤٣٦-رقم ٣٣٥
(٣) نفسه؛ رقم ٣٣٦-ص ٤٤١

وقال الحسن فى المريض عنده الماء، ولا يجد من يناوله: يتيمم^(١).
وعن عمران بن حصين: "أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً معتزلاً لم يصل مع القوم، فقال: يا فلان ما منعك أن تصلى مع القوم؟" فقال: أصابتني جنابة، ولا ماء.
قال: عليك بالصعيد فإنه يكفيك".^(٢)

وعلى أساس من القرآن والسنة، قال الفقهاء بجواز التيمم:
للجريح والمريض إذا خاف على نفسه من استعمال الماء.
وقد تيمم عمرو بن العاص من خوف البرد.
وأما أحمد فلا يبيح التيمم إلا خوف التلف، والمرض.
وإذا خاف على ماله من الضياع.
وعند الضرر والضرورة، فى أثناء بحثه عن الماء.

وشروط أخرى عديدة.^(٣) وفقه الحال هو فقه الشروط. والمسلم هو الذى يحدد إن كان جرحه أو مرضه يبيح له التيمم؛ وكذلك الأعذار والأضرار الأخرى المتباينة يقدرها الفرد لنفسه وليس فى هذا أى أثر للتطوير.

الصلاة

وفى الصلاة تراعى الشريعة الغراء أحوال المسلم وأعذاره. ففى السفر حيث تواجه المسافر صنوف من المشقات -أبيح قصر الصلاة. فيقول ابن عباس رضى الله عنهما: "أقام النبى ﷺ - تسعة عشر يقصر. فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا، وإذا زدنا أتممنا".^(٤)

(١) أخرجه البخارى - كتاب التيمم - فتح البارى؛ ج١ رقم ٣٣٦ - ص ٤٤١

(٢) المغنى لابن قدامة؛ ج١ ص ٢٥٧

(٣) المغنى لابن قدامة؛ ص ٢٥٨، ٢٥٩

(٤) فتح البارى؛ رقم ١٠٨٠ ج٢ ص ٥٦١

وفى السفر أيضاً رخص النبي ﷺ فى الجمع بين المغرب والعشاء. (١) وبين الظهر والعصر. (٢) وكان ﷺ يصلى التطوع وهو راكب. (٣) وكان يومئذ للركوع والسجود (٤) وذلك سنة لمن لم يستطع؛ و"بهذا قال الجمهور". (٥) ولعذر المرض صلى النبي ﷺ قاعداً. (٦) وأجازت السنة الصلاة مضطجعا. (٧)

وفى البرد والمطر يصلى المسلم فى رَحْلِهِ أو بيته. فعن نافع: "أن ابن عمر أذن بالصلاة - فى ليلة ذات برد- ثم قال: ألا صَلُّوا فى الرحال. ثم قال إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن -إذا كانت ليلة ذات برد ومطر- يقول: ألا صَلُّوا فى الرحال." (٨)

وتقديراً لحال رجل مسلم سمح له باتخاذ مصلى فى بيته. فعن محمود ابن الربيع الأنصارى: "أن عَثْبَانَ بن مالك كان يؤم قومه وهو أعمى، وأنه قال لرسول الله ﷺ: "يا رسول الله، إنها تكون الظلمة والسييل، وأنا رجل ضريب البصر، فَصَلِّ يا رسول الله فى بيتى مكاناً اتخذه مُصَلًّى. فجاءه رسول الله ﷺ فقال: "أين تحب أن أُصَلِّى؟" فأشار إلى مكان من البيت. فصلى فيه ﷺ." (٩)

وعن أبى قتادة عن النبي ﷺ قال: "إنى لأقوم فى الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبى فَأَتَجَوَّزُ فى صلاتى كراهية أن أشق على أمه." (١٠)

ويقول ابن حجر فى شرحه إن هذه الأحاديث تبين شفقة النبي ﷺ بأصحابه "ومراعاة أحوال الكبير منهم والصغير." (١١) ومراعاة الأحوال هو فقه الحال الذى يرخص قصر الصلاة فى السفر؛ وللأعمى أن يتخذ مُصَلًّى فى بيته، والتجوز فى الصلاة لبكاء طفل خشية المشقة على أمه. ولصاحب العذر أن يصلى قاعداً.

-
- | | |
|--------------------------------|--------------------------|
| (١) فتح البارى، ج ٢ رقم ١١٠٦ . | (٢) نفسه، رقم ١١١١ |
| (٣) نفسه، رقم ١٠٩٣ | (٤) فتح البارى، رقم ١٠٩٦ |
| (٥) نفسه، شرح ابن حجر، ص ٥٧٤ | (٦) نفسه، رقم ١١١٣ |
| (٧) نفسه، رقم ١١١٥ | (٨) نفسه، رقم ٦٦٦ |
| (٩) نفسه، رقم ٦٦٧ | (١٠) نفسه، ص ٧٠٧ |
| (١١) نفسه، الشرح ص ٢٠٢ | |

ومن الجلى أن هذه التباينات لا تمس ثبات شريعة الصلاة من قريب أو بعيد بأية شبهة تغيير أو تطوير أو نسبية.

الجهاد

والجهاد فى سبيل الله من أعظم العبادات الإسلامية . ويلاحظ لطفُ الله وعطفه على الأمة المسلمة فى تأخير فرض القتال إلى أن صارت قادرة عليه . ففى البدء نهاهم الله عن القتال بقوله جلّ وعلا ﴿ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ (النساء: ٧٧) ثم أذن الله تعالى لهم بالقتال بعد الهجرة، وبعد أن تأسست الدولة الإسلامية الأولى، فقال تعالى ﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴾ (الحج: ٣٩، ٤٠) وبعد الإذن فرض عليهم القتال فى سبيل الله، فقال ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ﴾ (البقرة: ٢١٦)

وفى هذا يقول الإمام الشافعى رحمه الله: "ولما مضت لرسول الله ﷺ مدة من هجرته، أنعم الله تعالى فيها على جماعةٍ باتباعه، حَدَّثَ لَهُمْ بِهَا - مع عون الله - قوة بالعدد لم تكن قبلها، ففرض الله تعالى عليهم الجهاد، بعد إذْ كان إباحة لا فرضاً." (١) تغيرت حال الأمة من الضعف إلى القوة فكُلفت بما صارت تقدر عليه .

فهذا ليس تطوراً ولا تغييراً فى فرض القتال، بل هو تكليف ما يُطاق منه؛ وقد تنزّه الله تعالى عن تكليف ما لا يطاق كمبدأ عام، فقال جلّ شأنه ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وهو المبدأ العام الذى يحكم الكثير من تباين الأحكام فى الشريعة .

وهذا المبدأ نفسه هو الذى يُسْتَنَدُ إليه فى إعفاء بعض المسلمين من الجهاد . قال تعالى ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى

الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴿ (الفتح: ١٧) وقال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ (التوبة: ٩١) وأخرج الشيخان عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، قال : " جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فاستأذنه في الجهاد، فقال : "أَحْيٌ وَالِدَاكَ؟" قال : نعم . قال : "ففيهما فجاهد . " والمفهوم ضمناً أن النبي ﷺ كان قد علم بحاجة والديه له . (١)

ومن البدهي أن الأعمى والأعرج والمريض والضعيف والذي لا يجد النفقة، لا يستطيعون الجهاد، ولذلك لا يُكَلَّفون به . وكذلك الذين يحتاجهم أهلهم حاجة ماسة؛ فهذه حالات فردية تسوغ الإعفاء من الجهاد نهائياً أو مؤقتاً حتى يزول السبب المانع . والشريعة ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾ ثابتة خالدة أبدية، لا يمسها تغيير ولا تطوير ألبتة . وهذه الإعفاءات لا تزال تمنح لبعض المطلوبين للتجنيد في هذا العصر؛ مما يدل على أنها بدهية تشريعية .

وربما يطلب الجندى إعفائه من الخدمة العسكرية حتى بعد أن التحق بالجيش وسافر إلى جبهة القتال . يقول الشافعي : إن هناك أعتذاراً وشروطاً لذلك : منها أمن الطريق، والمرض، والإصابات، وموافقة السلطان، وحال الجيش وحاجته إليه . وهذا كله يتطلب النظر والتقدير، من جانب القيادة؛ وذلك هو فقه الحال الذي ينظر في حالة كل طالب إعفاء، فيعفى البعض ولا يعفى البعض . (٢)

وقد كان رسول الله ﷺ يقدر الأفراد من رجائه المجاهدين المتميزين ويخصصهم بالجوائز والخوافز . ولا ريب أن الجندى المسلم يجب أن يقاتل في سبيل الله دون انتظار لجوائز دنيوية من أى نوع . لكن الطبيعة البشرية تحتاج إلى الحوافز الدنيوية إلى جانب البواعث الإيمانية الأساسية؛ والإسلام لا ينكر الطبيعة البشرية، بل يعدلها ويسويها .

(١) راجع كتابي : نقد الإسلاميين المعاصرين ؛ البحث الأول حيث تجد تفاصيل المسألة .

(٢) الأم ؛ ج ٤ ص ٨٧

ففى يوم "أحد" اخذ النبى ﷺ سيفاً وقال: "من ياخذ هذا بحقه؟" فاخذَه أبو دُجانة سَمَاك بن خَرشة، ففَلَقَ به هَامَ المشركين. (١) وكان أبو دُجانة مقاتلاً بأسلاً، أبلى البلاء الحسن يوم بدر، ثم يوم "أحد".

والحديث الشريف ينص على أن: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ". "شريعة للجنود المقاتلين فى سبيل الله. وقد طبق قادة الجيوش الإسلامية هذه الشريعة الجهادية العظيمة. ففى الجهاد لفتح بلاد فارس، سنة ١٥ هـ، قَتَلَ "أبو نُباتة نائل بن جُعْثُم" "شهریار" - أحد قادة المجوس؛ وتطبيقاً للسُّنة، أخذ سلاحه وفرسه ومتاعه وسِوارِيَه؛ وأمره سعد بن أبى وقاص قائد جيوش المسلمين أن يلبس أساور "شهریار" ودرعه ويركب جواده! والغاية من وراء ذلك إظهار التقدير لذلك المقاتل الشجاع، وحَفْزُ غيره على الاقتداء به. وكذلك قَتَلَ "زُهرة بن حَوِيَّة" المجاهد الفذ "الْجَالْنُوس" أحد ملوك المجوس، وأحرز سلاحه ومتاعه. لكن القائد العام رأى أن يسترده منه لوجهة نظر لديه. وكتب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بما حدث، فرد عليه "عمر" مستنكراً فِعْلَتَه وقال: "تَعَمَدُ إلى زُهرة، وقد صَلَّى ما صَلَّى به، وقد بقىَ عليك من حربك ما بقى؟ تَكْسِرُ قَرْنَه وتُفْسِدُ قلبه؟! امْضِ له سَلْبَه، وفضِّلْهُ على أصحابه عند العطاء بخمسائة." (٢) فأحرز زُهرة السَلْبَ، والعطاء معاً، بإنصاف أمير المؤمنين له.

وأشهر من هؤلاء البطل الفذ "الققعقاع بن عمرو" وكتيبته "الْخَرَسَاء". ففى مطارَدته لِقُلُولِ المجوس قبض "الققعقاع" على رجل منهم كان يحمل معه ثروة هائلة قوامها أحد عشر سيفاً، منها سيف لكسرى وآخر للنعمان ودروع عديدة. فأمر سعد ابن أبى وقاص بتوزيع السيوف على رجال "الْخَرَسَاء" إلا سيف كسرى وسيف النعمان، فقد بعث بهما إلى أمير المؤمنين فى المدينة المنورة ليأرهما المسلمون ويفرحوا بنصر الله.

(١) الإصابة فى تمييز الصحابة، ج٤ ص ٥٨، ٥٩

(٢) تاريخ الطبرى، أخبار سنة ١٤

وأرسل "عمر" أربعة أسياف وأربعة أفراس لتوزع على المتميزين من المقاتلين، فكان نصيب القعقاع ورجاله الأربعة الأفراس.

هنا يبرز تقدير القادة العظام للأفراد المتميزين، تطبيقاً للسنة النبوية الشريفة؛ ولا تزال الجيوش في العالم كله تلتزم بهذا المبدأ لتحفيز الجنود والضباط على الإقدام في مواجهة العدو، فتمنح الجوائز والرتب والنياشين للأفراد المتميزين. وهكذا الأمر أيضاً في المجالات العلمية والعملية والأدبية والفنية في العالم كله.

والشريعة العادلة تعطي الفارس ثلاثة أسهم، والراجل سهماً واحداً. فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سَهْمَيْنِ وللراجل سهماً. قال: فَسَّرَهُ "نافع" فقال: إذا كان مع الرجل فرس فَلَهُ ثلاثة أسهم، فإن لم يكن له فرس فَلَهُ سهم واحد. ^(١) وهذه مقتضيات العدالة؛ إذ كانت الخيل مكلفة، ولا يُقدر عليها إلا القليلون. ويُذكر أن المسلمين يوم بدر كانت لديهم ثلاثة أفراس فقط!

ولقد بينا من قبل أن العدالة الإسلامية تقتضي أن ينال كل إنسان ثمرة عمله. وعمل الفارس في الحرب أكبر كثيراً من عمل الراجل. وقد قَدَّرَ النبي ﷺ أن جهد الفارس يساوي ثلاثة أضعاف جهد الراجل، وعلى ذلك كانت القسمة العادلة. والأساس في هذا هو النظر في أحوال المقاتلين وفردانيتهم، وذلك من فقه الحال في الجهاد، وليس فيه تطوير أو تبديل.

* * *

(١) أخرجه البخاري؛ كتاب المغازي - فتح الباري؛ ج ٧ ص ٤٨٤ - رقم ٤٢٢٨

المبحث الخامس

هل يمكن تطوير المعاملات؟

تمهيد

المبدأ العام الحاكم فى المعاملات المالية والتجارية كلها هو -أولاً- التراضى أو الرضا؛ لقول الله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩) والرضا يعنى انتفاء الإكراه والقسر؛ أى أن حرية إرادة التعامل من الطرفين شرط ضرورى لصحته شرعاً؛ وأى إكراه أو إجبار يفسد المعاملة ويبطلها.

والمبدأ العام الثانى الحاكم هو: العدل، أو انتفاء الظلم؛ وما تحريم الربا إلا لأنه ينطوى على ظلم لأحد الطرفين. والظلم محرم فى الإسلام تحريماً قاطعاً باتاً ولا يجوز بحال. والآيات الدالة على صحة هذا المبدأ العام عديدة؛ من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أَوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى: ٤٢) وقوله جل جلاله فى تحريم الربا ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩) وهذه هى ثوابت المعاملات المالية.

الثابت والمتغير فى البيع

لكن البائع المسلم يجب عليه أن ينظر فى حال المشتري، فضلاً عن التزامه بالمبدأين السابقين، ويتبين أغراضه من شراء البضاعة أو السلعة أو الآلة. فإذا علم أنه

سوف يستعملها فى فساد أو عدوان أو أذى أو معصية، كان عليه أن يمتنع عن بيعه إياها. يقول الإمام ابن حزم فى هذا: "ولا يحل بيع شىء مما يوقن أنه يعصى الله به أو فيه. وهو (بيع) مفسوخ أبداً، كبيع شىء يُنبذ أو يُعصر ممن يوقن أنه يعمله خمرًا؛ وكبيع الدراهم الرديئة (أى المزيفة أو المغشوشة) ممن يوقن أنه يدلس بها؛ أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين؛ أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه. وهكذا فى كل شىء، لقول الله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). والبيع الذى ذكرنا تعاون ظاهر الإثم والعدوان بلا تطويل؛ وفُسْخُها تعاون على البر والتقوى".^(١) وأما إذا لم تظهر نية المشتري: فالبيع صحيح طالما كان العقد صحيحاً.^(٢)

فالبائع المسلم يحترم حرية إرادة المشتري، ويتجنب ظلمه. وفضلاً عن ذلك يعيقه عن المعاصى والآثام حين يمتنع عن بيع الأشياء التى يعلم أنه سوف يستعملها فى إثم أو معصية لله تعالى. ولذلك يهتم بمعرفة حاله وغايته ثم يقرر أن يبيعه أو لا يبيعه. إنه يريد أن يكسب دون ريب، ولكن ليس على حساب المجتمع، وليس بما يعين على غضب الله. وهذا مبدأ مدهش بحق، لأنه يبين الالتزام بالطاعة لله تعالى فى البيع. وتزداد دهشتنا إذا قارنا هذه المبادئ التجارية بالمبادئ الرأسمالية أو الاشتراكية، التى يكون فيها الكسب هو وحده الشغل الشاغل للبائع. ولَنحاول أن نتخيل كيف يكون حال السوق، وحال المجتمع عامة، إذا استطعنا إحياء هذا المبدأ العظيم. وإحياءه ليس مستحيلاً. فهو حى، مُطبَّق، ومحترم لدى كثير من أبناء الإسلام الملتزمين. والتحليل منه أيضاً سائد فى البيئات المتغيرة التى جَرَفَتْها المادية والنفعية والأنانية.

(١) ابن حزم، المغلى، ج ٩ ص ٢٩، ٣٠ - المسألة رقم ١٥٤٢، وأيضاً المسألة رقم ١٥٦٨

(٢) الشافعى، الأم، ج ٣ ص ٦٥

ومن الجلى أن المفتى إذا سئل فافتى ببيع العنب - مثلاً - للإنسان، وبمنع البيع لآخر، لا يمكن أن يقال إنه "طوراً!" الشريعة، أو غيرها، أو أنه يحابى هذا، ولا يحابى الآخر، ولا يمكن أن يقال إن الشريعة نسبية تحرم الشيء نفسه الذى تحلله! فما هو حرام بالنسبة لإنسان، حلال بالنسبة لغيره... إلخ! فهذه أخطاء فادحة؛ والحق أن فقه الحال هو الذى يقتضى ذلك. فالتغير راجع إلى تغير أحوال الأفراد وأغراضهم لا إلى تغيير فى مبادئ البيع مطلقاً، فهى ثابتة خالدة أبدية، كسائر قواعد الشريعة ومبادئها. وفقه الحال واجب أيضاً عند الشراء، بُغْيَةِ التمييز بين أحوال البائعين وحالات البضائع. فإذا كان البائع عدواً للمسلمين، كشأن الصهاينة المحتلين لفلسطين، كان حراماً على المسلمين أن يشتروا منتجاتهم، لأن ذلك تقوية لاقتصادهم ولجيشهم. وإذا كانت البضائع من المحرمات، أو مختلطة بمحرمات، توجب على المسلم عدم شرائها. واليوم وقد اختلطت المحرمات واتخذت أسماء مضللة، سواء كانت أطعمة أو ملابس أو آلات، واتخذت الخداع وسيلة كيلا يعرف المشتري مصدرها، صار فقه الحال أشد وجوباً. وبضائع الصهاينة تملأ أسواق المسلمين دون أن يبين أن مصدرها الكيان الصهيونى المغتصب، وربما وضعت عليها عبارات تزعم أنها من صنع دولة أخرى!

يقول ابن حزم رحمه الله: "وإن كان التجار المسلمون إذا دخلوا أرض الحرب -يعنى أرض العدو المحارب - أذّلوا بها وجرت عليهم أحكام الكفار، فالتجارة إلى أرض الحرب حرام، ويمنعون من ذلك، وإلا فنكرها فقط. والبيع منهم جائز، إلا ما يتقوون به على المسلمين من دواب أو سلاح أو حديد (دروع)، أو غير ذلك. فلا يحل بيع شيء من ذلك منهم أصلاً.... فتقويتهم بالبيع وغيره -مما يتقوون به على المسلمين حرام؛ وينكّل من فعل ذلك، ويبالغ فى طول حبسه (١) فالتجارة التى أحلها الله تصبح حراماً فى هذه الحالات وغيرها من مثله.

(١) ابن حزم، المغلى، ج٩ ص ٦٥ - المسألة رقم ١٥٦٨ - وانظر بداية المجتهد، لابن رشد، ج٢ ص ١٤٢

وقد يُظن أن بعض الحالات تسوّغ التحلل من بعض المبادئ، ولا تكون كذلك. ولقد قال أبو حنيفة رحمه الله: "لو أن مسلماً دخل أرض الحرب بأمان (يعنى بأمان من أهلها)، فباعهم الدرهم بالدرهمين، لم يكن بذلك باس، لأن أحكام المسلمين لا تجرى عليهم. فبأى وجه أخذ أموالهم برضاهم، فهو جائز." وعارض الأوزاعي رحمه الله رأى أبى حنيفة وقال إن الربا حرام على المسلم "فى أرض الحرب وغيرها، لأن رسول الله ﷺ قد وضع من ربا أهل الجاهلية ما أدركه الإسلام من ذلك. وكان أول ربا وضعه ربا العباس بن عبدالمطلب رضى الله عنه (عم النبى ﷺ). فكيف يستحل المسلم أكل الربا فى قوم قد حرّم الله تعالى عليه دمائهم وأموالهم؟ (بناء على الأمان الذى منحوه إياه). وقد كان المسلم يبايع الكافر فى عهد رسول الله ﷺ فلا يستحل ذلك. وقال أبو يوسف (وهو تلميذ أبى حنيفة): "القول كما قال الأوزاعى: لا يحل هذا ولا يجوز." وقال الشافعى: "القول كما قال الأوزاعى وأبو يوسف، والحجة كما احتج الأوزاعى." (١)

هنا وقع خطأ فى فقه الحال من قبل أبى حنيفة، فظن أن حال المسلم فى أرض العدو تميز له الربا المحرم قطعاً، وكان اعتراض الأوزاعى فى محله، ولذلك وافقه أبو يوسف والشافعى.

ونحن اليوم مُعرّضون لأخطاء من هذا القبيل. واجتناب الخطأ فى هذا يتطلب دقة فى تقدير "الحال" الذى يتفرد به الشخص أو الشيء أو الجماعة، وهل يميز لنا إعفائه من حكم، أو تخفيف عقوبة أو غير ذلك، أو العكس، كأن يكون "الحال" مسوغاً للإعفاء أو التخفيف، أو تأجيل تطبيق عقوبة مثلاً، ولكننا نميل إلى إمضاء الحكم فوراً. إن الفقيه ربما يكره كل استثناء ويحب التطبيق الكلى العام، كأن القاعدة الشرعية حقيقة هندسية، وليس الأمر كذلك!

— ومن الجلى أن هذا كله لا يعنى أى تطوير فى شريعة البيع الخالدة المطلقة.

الحَجَرُ :

والأصل في الإسلام - كما ذكرنا آنفاً - أن لكل إنسان حق التصرف في ماله، "من غير فرق بين أنواع التصرفات، فلا يمنع منها إلا ما قام الدليل على منعه." (١) لكن بعض الأحوال قد تطرأ على الفرد، وعلى ذلك يجوز منعه من التصرف في ملكه. من ذلك مثلاً: "الدَّيْنُ". فمن حق الدائن أن يطلب الحجر على مال المدين لكي يَسْتَوْفِي حقه. وقد روى عن كعب بن مالك أن النبي ﷺ حَجَرَ على "مُعَاذٍ" ماله وباعه في دين كان عليه. (٢) ويقول الشوكاني: "وقد استدل بحجره ﷺ على "معاذ"، على أنه يجوز الحجر على كل مديون، وعلى أنه يجوز للحاكم بيع مال المديون لقضاء دينه، من غير فرق بين مَنْ كان ماله مستغرقاً بالدين ومن لم يكن ماله كذلك." (٣)

ويجوز الحجر على السَّفِيهِ البالغ، والمبذَّر، وسيئ التصرف: "والحكمة في الحجر على السفیه أن حفظ الأموال حكمة، لأنها مخلوقة للانتفاع بها بلا تبذير. ولهذا قال تعالى ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٧) ... "والسَّفَهُ المقتضى للحجر - عند من أثبتته - هو صرف المال في الفِسْق أو فيما لا مصلحة فيه ولا غرض ديني ولا دنيوي، كشراء ما يساوي درهماً بمائة، لا صَرَفُهُ في أَكْلِ طيب، ولَبْسِ نفيس، وفاخر المسموم، لقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (الأعراف: ٣٢) وقال تعالى ﴿وَلَا تَوَسَّوْا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: ٥) ويروى أن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب اشترى أرضاً غير صالحة للزراعة بستين ألف درهم، فرأى عمه علي بن أبي طالب رضى الله عنه أن ذلك تصرف سيئ يقتضى

(١) نيل الأوطار، ج ٥، ص ٢٤٦

(٢) رواه الدارقطني، نفسه، ص ٢٤٤

(٣) نفسه، ص ٢٤٨-٧

الحجر عليه؛ ولجا عبد الله إلى "ابن الزبير" رضى الله عنه، فأنقذه من الحجر بان جعل نفسه شريكاً له فى تلك الصفقة! وعندئذ أبى الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه أن يحجر عليه وقال "لعلي": "أحجرُ على رجل شريكه الزبير؟" (١)

وأما الحجر على اليتامى قبل بلوغ الرشد فهو مثال مفيد جداً فى بيان فقه الحال. فالحق تبارك وتعالى يقول ﴿وَابْتَالُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ (النساء: ٦) يقول الشافعى رحمه الله: "قدّلت هذه الآية على أن الحجر ثابت فى حق اليتامى حتى يجمعوا خصلتين: البلوغ والرشد. فالبلوغ استكمال خمس عشرة سنة، الذكر والأنثى فى ذلك سواء، إلّا أن يحتلم الرجل أو تحيض المرأة قبل خمس عشرة سنة، فيكون ذلك البلوغ. ودلّ قول الله ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ على أنهم إذا جمعوا البلوغ والرشد، لم يكن لأحد أن يلىّ عليهم أموالهم، وكانوا أولى بولاية أموالهم من غيرهم." وقال الشافعى أيضاً: "والرشد - والله أعلم - الصلاح فى الدين حتى تكون الشهادة جائزة. وإنما يُعرف إصلاح المال بأن يُختبر اليتيم. والاختبار يختلف بقدر حال اليتيم المُختَبَر. فإن كان من الرجال، ممن يتبدّل فيخالط الناس، استُدل بمخالطته الناس فى الشراء والبيع قبل البلوغ وبعده، حتى يُعرف أنه يُحسن توفير ماله والزيادة فيه، وأنه لا يُتلفه فيما لا يعود عليه نفعه، كان اختبار هذا قريباً؛ وإن كان ممن يُصان عن الأسواق كان اختبارُه أبعد قليلاً من اختبار الذى قبله." (٢) ثم يقترح الشافعى خطة عملية للأولياء لاختبار رُشد اليتامى.

فوكلى اليتيم مطالب بملاحظة بلوغ اليتامى؛ والمجتمعات تختلف فى علامات البلوغ، من العُمُر (١٥ سنة مثلاً) أو ظهور اللحية والشارب، أو الاحتلام للذكر؛

(٢) الأم؛ ج٣ ص ١٩١، ١٩٢

(١) رواه الدارقطنى، ص ٢٤٥

ونفور الصدر، أو الحيض للإناث. وإيناس الرشد يتطلب من الولي ملاحظة تصرفات اليتيم؛ وقد يُجرى تجارب بقصد تبين الرشد؛ وقد تتاح الفرصة لليتيم فى العمل التجارى مع وليّه، فيظهر رشده أو لا يظهر. وكل يتيم حالة فردية، لا تشبه غيرها من حيث الذكاء، وسلامة البدن، والخبرات الحياتية. فكان فقه الحال عسيراً فى أمر الولاية على اليتامى؛ والولي مُعرض للتسرع فى دفع مال اليتيم إليه قبل الإيناس الحقيقي للرشد، أو التسويف فى الدفع، وكلا الأمرين حرام. وكثيراً ما يختلف الأولياء مع اليتامى فى ذلك، ويُرفع الأمر إلى القضاء. ويستند حكم القضاء إلى فقه الحال فى شأن كل يتيم على حدة: ولذلك تختلف أحكام القضاة، ولا يُعد ذلك نسبياً، أو "صلصالية" أو تطوراً فى أحكام الشريعة كما يزعم العلمانيون العرب والأتراك والهنود.

وتمتد البحوث الفقهية إلى التمييز بين أصناف المحجور عليهم، وأسباب الحجر عليهم، ومتى يُرفع عنهم الحجر. وقد ذهب مالك إلى أن المحجور عليهم ستة: الصغير والسفيه والعبد والمفلس والمريض (مرض الموت) والزوجة (القاصر). ثم إن الصغير قد يكون ذكراً أو أنثى؛ وبعض الصغار وليه أبوه، وبعضهم يتيم عليه وصى، وبعضهم مهمل - وهم أولئك الذين لا وصى لهم وهم أيتام.^(١)

وهذه التباينات الفردية لأحوال المحجور عليهم توسع من نطاق فقه الحال الذى يميز بين الأحوال وتبعاً لذلك اختلاف الأحكام فى الحجر والوصاية وفى رفعهما، مع ثبات قواعد الشريعة وخلودها.

الضمان :

والمال الحلال فى الإسلام له حرمة. ولذلك شرع الإسلام الشرائع لحفظه على

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢ ص ٣١٢.

صاحبه، وهى شرائع مطلقة خالدة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان . ومن تلك الشرائع شريعة "الضمان"، التى تفرض تعويضاً عند إتلاف المال فى حالات محددة . فمن استأجر سيارة - مثلاً - لنقل الركاب فاستعملها فى نقل البضائع، ونتج عن ذلك إتلاف أجزاء منها، كان عليه ضمان ذلك، أى دفع تعويض عادل للمالكها . وإذا أتلَف خياط ثوباً بسبب إهماله، فهو ضامن، أى عليه شراء ثوب مثله أو رد قيمته لصاحبه . أما إذا حدث التلف بدون تقصير من مستأجر السيارة أو الخياط، فليس عليهما ضمان، لقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾ (المدثر: ٣٨) (١) .

فالضمان يحتاج إلى فقه الحال قبل الحكم به أو الإغفاء منه . لأن المؤتمنين لهم أحوال مختلفة؛ فهناك المكترى للسيارة أو الجهاز أو الآلة؛ وهناك الصُّناع وأصحاب المهن الذين يؤتمنون على أموال الناس؛ وهناك الأجراء والموظفون الذين يستعملون أشياء عديدة ذات قيمة لمن يعملون لديهم . وإذا تعطلت آلة أو فسدَ جهاز أو احترق، أو تعطل، أو كُسِر، قد يكون ذلك بسبب إهمال العامل، وقد يكون لأسباب أخرى عديدة يعرفها المختصون . وبناء على هذا قد يكون العامل مسئولاً وعليه الضمان، وقد لا يكون . ويختلف الحكم أيضاً بالنسبة للعامل إذا كان يعمل متطوعاً بغير أجر . فكان من الواجب تبين "حال" العامل، الضامن، قبل إمضاء القاعدة الشرعية عليه .

وللشافعى رحمه الله قصة تبين متى يكون العامل ضامناً . فقد أعطى ثوباً إلى خياط، ليخيطه له، وحدث حريق فى المكان أتى على الدكان وعلى الثياب التى كانت فيه . ولم يكن بسبب إهمال أو تعدُّ من الخياط . وجاء الرجل إلى الإمام باكياً طالباً تقسيط ثمن الثوب عليه، فرد عليه الشافعى قائلاً إنه ليس عليه ضمان لأن الحريق لم يكن لإهمال منه أو تقصير . وهذا هو العدل الإسلامى الذى يستند إلى قول الله تعالى ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ

(١) ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٢ ص ٢٥٩

إلا ما سعى ﴿ (النجم : ٣٨ ، ٣٩) . وإعفاء الخياط ليس استثناءً ، ولا نسبية ، ولا تطويراً وإنما لأن شروط تطبيق القاعدة غير متحققة فيه . "فَحَالَهُ" يُخرجه من نطاق الضامنين الغارمين . وإغفال " حاله " وتطبيق القاعدة عليه ، ظلم بَيْن ، لأنه لم يَجُن شيئاً . ومعنى هذا أن فقه الحال واجب شرعى من شأنه اجتناب المظالم عند تطبيق شريعة الضمان وغيرها .

الرَّهْن :

وفى الرهن مثال آخر لفقه الحال . لأن هناك شروطاً يجب توافرها لمن يجوز له الرهن شرعاً . والغاية القصوى هنا - كما هى فى كل المعاملات المالية والتجارية - حفظ المال على صاحبه .

يقول ابن رشد رحمه الله : " فأما الراهن فلا خلاف أن من صفته : أن يكون غير مَحْجُور عليه من أهل السداد ؛ والوصى (على يتامى أو غيرهم) له أن يرهن لمن يلى النظر عليه إذا كان ذلك سداداً وَ دَعَتْ إِلَيْهِ الضَّرورة " (عند مالك) . وقال الشافعى : إن له أن يرهن لمصلحة ظاهرة لمن هو وَصَى عليهم . واتفق مالك والشافعى على أن المفلس لا يجوز له أن يرهن ؛ وأجاز أبو حنيفة له أن يرهن . وعند مالك أن من " أحاط الدين بماله " يجوز أن يرهن قبل أن يُفلس . ويقول ابن رشد : إن هذه الاختلافات تتلخص فى هذا السؤال : هل المفلس محجور عليه أم لا ؟ فإذا كان حكمه حكم المحجور عليه لم يكن له أن يرهن ، وإلا جاز له الرهن . ومرد ذلك إلى أن المفلس لا يملك ما قد يكون لديه من ممتلكات ، لأنها فى الحقيقة صارت من حق الدائنين . فكيف يرهن ما لا يملك ؟ وإذا تجاوز الشريعة ورهن شيئاً ، فإنه يكون باطلاً . (١)

ومن الجلى أن هذه الصفات والشروط فى الراهن يُقصد بها أن يكون أهلاً

(١) ابن رشد : بداية المجتهد ، ج ٢ ص ٣٠٤

للرهن، والأُ يلحق ضرراً بالمرتهن. فالغاية الشرعية القصوى ثابتة مطلقة، وهى حفظ الأموال على أصحابها، يستحيل أن تتطور. فالمحجور عليه -- إذا رهن شيئاً -- لم يجوز، لأن الحجر يسلبه حق التصرف فى ماله، فكأنه لم يرهن. والمرتحن ينخدع فى الأمر ويظن أنه سيقبض الشيء المرهون. والوصى يجب أن يحافظ على مال مَنْ هو وصيُّ عليه؛ ولذلك قيدوا حقه فى الرهن بشروط من شأنها أن تحفظ مال مَنْ هو وصيُّ عليه. ومنعوا المفلس من الرهن، لما ذكرناه آنفاً.

وصفوة القول فى المسألة إنه يجب فقه حال الراهن والتحقق من شروط جواز تصرفه بالرهن. فإن كان مفلساً، أو محجوراً عليه، أو وصياً لا تدعوه ضرورة حقيقية للرهن، ولا تظهر من ورائه مصلحة ظاهرة لمن هم تحت وصايته، لم يجوز له أن يرهن. وحيثما وجدت شروط لتطبيق القاعدة الشرعية، وتباينت أحوال المتعاملين، كان فقه الحال واجباً.

المعاش (أو المخصصات):

وهى الأموال التى أفاء الله بها على المسلمين. وكسنا هنا بصدد البحث فى "الفىء" بل فى فقه الحال فى توزيعه على المسلمين.^(١) وسوف نلاحظ اختلاف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فى هذا الفقه. كان أبو بكر يُسَوِّى بين الناس فى العطاء أو المعاش: "وكان قد جاءه بعض المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله! إنك قَسَمْتَ هذا المال فَسَوَّيْتَ بين الناس؛ ومن الناس من لهم فضل وسوابق وقَدَم، فلو قَضَلْتهم؟ قال: أَمَّا مَا ذَكَرْتُمْ من السوابق والفضل، فَمَا أَعَرَفْنِي بذلك! وإنما ذلك شىء ثوابه على الله. وهذا معاش، فَالْأُسُوةُ فيه خير من الأَثَرَةِ. فلما جاء عمر قال: إن أبا بكر رأى فى هذا المال رأياً، ولى فيه رأى آخر: لا أجعل مَنْ قَاتَلَ رسولَ الله ﷺ كمن قَاتَلَ معه! فَفَضَّلْ أَهْلَ السوابق والمشاهد فى الفرائض."^(٢)

(١) من أراد التوسع فى دراسة الفىء عليه الرجوع إلى كتاب "الأموال" لابن سلام.

(٢) دكتور محمد ضياء الدين الرئيس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، ص ١٤١، ١٤٢.

وقال عمر أيضاً: "إني بادئٌ بازواج رسول الله ﷺ فَمُعْطِيَهُنَّ، ثم المهاجرين الأولين، ثم أنا بادئٌ بأصحابي، أخرجنا من مكة من ديارنا وأموالنا، ثم بالأنصار الذين تَبَوَّأُوا الدار والإيمان من قبلهم . . . فمن أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء، فلا يلو من رجلٍ إلّا مَنَاحَ راحلته." (١) { ومن الواضح أن عمر يستهدي هنا بآيات سورة الحشر رقم ٨، ٩، ١٠ }

وعلى هذا كان عطاء عائشة رضى الله عنها ١٢٠٠٠ درهم سنوياً،
وسائر نساء النبي رضى الله عنهن كل واحدة ١٠٠٠٠ درهم سنوياً،
ولكل من شهد بدرًا من المهاجرين ٥٠٠٠ درهم سنوياً، (وعمر واحد منهم)
والحسن والحسين ابنا علي لكل واحد منهما ٥٠٠٠ درهم سنوياً،
ولكل من شهد بدرًا من الأنصار ٤٠٠٠ درهم سنوياً،
ولكل من هاجر قبل فتح مكة ٢٠٠٠ درهم سنوياً،
ولكل من أسلم بعد الفتح ٢٠٠٠ درهم سنوياً. (٢)

وقد أورد الماوردي خبراً مفيداً لنا هنا يبين معايير "عمر" في التفضيل. يقول: "حكى ابن إسحاق أن عبد الله بن عمر -رضى الله عنهما- لما بَلَغَ، أتى أباهُ عمر ابن الخطاب رضى الله عنه وسأله أن يفرض له (معاشاً) ففرض له فى ألفين. ثم جاءه غلام من أبناء الأنصار قد بَلَغَ، فسأله أن يفرض له، ففرض له فى ثلاثة آلاف. فقال عبد الله: يا أمير المؤمنين! فرضت لى فى ألفين، وفرضت لهذا فى ثلاثة آلاف، ولم يشهد أبو هذا (من السوابق والمشاهد) ما شهدت. قال: أجل، لكنى رأيتُ أبا أُمِّك يقاتل رسولَ الله ﷺ، ورأيتُ أبا أُمِّ هذا يقاتل مع رسول الله ﷺ، وللأم أكثر من الألف." (٣)

(٢) دكتور محمد ضياء الدين الرئيس، الموضع نفسه

(١) الأموال، لابن سلام، ص ٢١١

(٣) الأحكام السلطانية، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ص ١٤٢

هنا يراعى "عمر" فردانية كل شخص. فأُمُّ المؤمنين عائشة في القمة لمكانتها من الرسول ﷺ. وأُمُّ المؤمنين حفصة بنت عمر، لا تساويها في المكانة، وتبعاً لذلك في المعاش. والذين شهدوا بدرًا من المهاجرين أفضل من الذين شهدوها من الانصار، لأنهم أُخرجوا من ديارهم وأموالهم، كما جاء في سورة الحشر، وكما ذكر عمر. وقصة ابن عمر تبين أن "عمر" نظر إلى سوابق الآباء والأمهات عند تقدير المعاش للأبناء. فظنراً لفردانية كل شخص، كانت مقادير المعاش متباينة بالقدر نفسه. وإذا كان عمر قد سَوَّى بين أهل بدر من المهاجرين، فإن من الممكن أن يكون قد ميز بعضهم استناداً إلى سبق الأب أو الأم، كما فعل مع ابنه عبد الله، وإن كان الأرجح تساويهم.

وهذا هو فقه الحال في المعاش أو العطايا والمخصصات المالية وليس تطويراً. إن لدى "عمر" مبادئ عامة، كما كان لدى أبا بكر مبادئ عامة؛ لكن اختلاف الأحوال الفردية حتمت تباين مقادير العطايا والمخصصات.

أما أيهما أقرب إلى شريعة الإسلام العادلة، أبو بكر أم عمر؟ ففي حسابنى أن عمر كان الأقرب إليها، لأنه في شريعة الإسلام لا تجوز مساواة غير المتساوين. وكان الرسول ﷺ يميز بين المقاتلين بما كان يُسمى "التنفيل" وهو جوائز لمن يُبلى البلاء الحسن. وعلى ذلك كان توزيع الفئ على أساس السبق إلى الإسلام والهجرة، والجهاد والتضحية، هو الأقرب إلى شريعة القرآن وسنن النبي ﷺ. ثم إن "عمر" لم يحرم أحداً من المحتاجين من تلك المخصصات أو المعاشات. والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، ورضى الله تعالى عن الشيخين الجليلين أبى بكر وعمر.

توزيع الغنائم

وفى توزيع الغنائم روعيت الفروق الفردية، أو أحوال المجاهدين. فهناك الفارس والراجل؛ وهناك قاعدة: "من قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ"، التى أرساها رسول الله ﷺ، وهى

تكافئ من يقتل رجلاً من الأعداء بأن تعطيه الحق في الاستيلاء على عدته الحربية، وجواده إن كان فارساً، وكل ما يكون في حوزته. وهناك "التنفيل" الذي سبق أن أشرت إليه، وهو جوائز كان يرصدها قائد الجيش لمن يظهر تميزاً في القتال؛ وهي سنة سنّها النبي ﷺ، وعمل بها المسلمون من بعده؛ وهي مأخوذ بها اليوم في كل جيوش العالم.

والقاعدة العامة التي أرساها النبي ﷺ استناداً إلى القرآن الكريم هي أن: "الغنيمة لمن شهد الواقعة." وتوزيعها حددته الآية رقم ٤١ من سورة الأنفال. ونحن هنا معنيون بفقهِ الحال الذي يأخذ الفروق الفردية في الاعتبار، وإن كان شهود الواقعة متساوين في هذه الصفة (أى شهادة الواقعة). فيقول الماوردي: "وإذا اختص بها من شهد الواقعة (أى اختص بالغنيمة)، وجب أن يُفَضَّلَ الفارس على الرّاجل، لفضل عنائه. واختلف في قدر تفضيله، فقال أبو حنيفة: يُعطى الفارس سهمين، والرّاجل سهماً واحداً. وقال الشافعي: يُعطى الفارس ثلاثة أسهم والرّاجل سهماً واحداً، ولا يُعطى سهم الفارس إلا لأصحاب الخيل خاصة. ويُعطى رُكَّاب البغال والحمير والجمال والفيلة سهم الرّجاله... (١)" ثم يقول الماوردي: "وإذا كان في المقاتلة من ظهر عنائوه، وأثر بلاؤه، لشجاعته وإقدامه، أخذ سهمه من الغنيمة أسوةً بغيره، وزيد من سهم المصالح بحسب عنائه، فإن لذي السابقة والإقدام حقاً لا يُضاع." (٢)

فلا بد لقيادة الجيش المسلم أن ترصد أحوال المقاتلين، وتكافئ المتميز منهم؛ هذا فضلاً عن واجب التمييز بين الرّاجل والفارس. وهذا يتطلب فقهِ الحال لدى القيادة.

وقد طُبّق هذا النظام على أيدي النبي ﷺ؛ والتزم به الراشدون رضي الله عنهم.

(١) الأحكام السلطانية؛ نشر دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م؛ ص ١٤٠

(٢) نفسه؛ ص ١٤٢

وقصص الابطال البارزين عديدة ومدهشة، ابتداء من ابي علي بن ابي طالب، وأبى دُجّانة وخالد بن الوليد وأبى عبيدة بن الجراح، وزُهرة بن حويّة والقعقاع بن عمرو .

وبعد وفاة النبي ﷺ اختلف علماء الإسلام بشأن سهم رسول الله وسهم ذوى القربى من الغنائم كما جاء فى قول الله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ (الأنفال : ٤١) فقال بعضهم : سهم النبى ﷺ للخليفة من بعده . قال الحسن بن محمد : " فَأَجْمَعَ رأيهم على أن يجعلوا هذين السهمين - يعنى سهم الرسول وسهم ذوى القربى - فى الخيل والعُدّة فى سبيل الله . قال : فكانا على ذلك خلافة أبى بكر وعمر . " (١)

وسهم ذوى القربى بعد أن لم يعد أحد منهم على قيد الحياة، صار ضرورياً أن ينفق فى وجه من وجوه البر، فاختر له الشيخان رضى الله عنهما العُدّة والعتاد فى سبيل الله . وليس هذا تغييراً أو تطويراً فى الشريعة بأى وجه من الوجوه، ولكنه ضرب من فقه الحال الذى يأخذ فردانية الشخص أو الحال أو الموقف فى الاعتبار . وهذا هو ما فعله أبو بكر وعمر، رضى الله عنهما . وسرى شيئاً كهذا فى توزيع الزكاة بعد أن لم تعد هناك حاجة إلى تأليف قلوب المشركين من زعماء القبائل، بعد تمكّن الإسلام وانتشاره وسطوته . فحال "التمكن" غير حال "الضعف" والحاجة إلى زعماء القبائل وتأبيدهم أو تحييدهم . وعلى هذا يجوز إذا انتاب المسلمين ضعف وحاجة أن يستخدموا أموالاً من الزكاة ومن غيرها، لكسب التأييد والنصرة .
وليس فى هذه التباينات أى أثر لما يسميه العلمانيون تطويراً .

الجزية:

وهى مبالغ سنوية يعطيها أهل الكتاب الذين اختاروا البقاء على دينهم،

(١) كتاب الأموال، لابن سلام، ص ٣٠٤

ورفضوا اعتناق الإسلام، وهم يستمتعون بحماية المسلمين والدفاع عنهم. أما إذا شاركوا المسلمين في الحرب فإن الجزية تسقط عنهم^(١).

وفقه الحال في شأن الجزية واجب. فالعرب المشركون لم يكن لهم الحق في البقاء على شركهم مع دفع الجزية مثل أهل الكتاب. فحال أهل الكتاب غير حال المشركين؛ وليس على نساء أهل الكتاب وصغارهم الذين لم يبلغوا الحلم جزية وكذلك الرهبان والعميان^(٢).

وقد وقع الخلاف حول مقدار الجزية، وهل هو ثابت أم متغير. وقد سئل الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله عن مقدار الجزية، وهل يُزَادُ فيه وينقص منه؟ فقال: نعم، يُزَادُ فيه وينقص على قدر طاقتهم، على قدر ما يرى الإمام. و"عمر" رضى الله عنه جعل الجزية على ثلاث طبقات: على الغنى ثمانية وأربعين درهماً، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير اثني عشر درهماً^(٣).

وهذا هو العدل. فمساواة غير المتساوين ظلم يأباه الإسلام. وعلى الحاكم المسلم أن يعفى أهل الكتاب من الجزية إذا انخرطوا في جيش المسلمين، كما هو حال الأقباط في مصر الآن مثلاً. وعليه أن ينظر في الحالة المالية لكل فرد منهم -إذا لم ينخرطوا في جيش المسلمين- فيقرر عليه الجزية بما يتناسب مع حالته المالية. وربما كان الرجل منهم مُعْدِماً فيقرر له معاشاً، كما فعل "عمر" مع الشيخ الكتابي الذي لقيه يتسول فأمر له بمعاش من دار المال. وكان "علي" رضى الله عنه رحيماً بأهل الكتاب الفقراء: "كان يأخذ الجزية من كل ذى صنعة من متاعه: من صاحب الإبر إبراً، ومن صاحب الحبال حبالاً".^(٤) وهذا تطبيق للعدالة الإسلامية ولبدأ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

(١) دكتور الرئيس؛ الخراج؛ ص ١٦٣

(٢) ابن سلام؛ السابق؛ ص ٣٠، ص ٣٩، الخراج؛ للدكتور الرئيس؛ ص ١٢٦

(٣) المغنى؛ لابن قدامة؛ ج ٨ ص ٥٠٢

(٤) نفسه؛ ص ٥٠٤

الذى يمنع الظلم والإجحاف؛ وهى مبادئ مطلقة، صحيحة، فى كل زمان ومكان، ومُصلحة لكل زمان ومكان؛ وَ تَغَيَّرُ مقدار الجزية لا يعنى تغييراً أو تطويراً أو نسبية فى هذه المبادئ، وإنما هو التطبيق السديد لها مع أخذ أحوال الأفراد فى الاعتبار.

الخراج

وهو مال يدفعه المزارعون للأراضي الخاضعة للدولة المسلمة. واختلف فى شأن ملكيتها: هل هم ملاكها الأصليون من أهل البلاد قبل الفتح، أم هم المسلمون الفاتحون؟^(١) والذى يهمنا هنا هو فقه الحال فى تقدير الخراج، الذى يتباين بتباين جودة الأرض ونوع الزرع وطريقة الري.

يقول الماوردى إنه يجب على كل مَنْ يقدّر الخراج أن: "يراعى فى كل أرض ما تحتمله، فإنها تختلف من ثلاثة أوجه يؤثر كل منها فى زيادة الخراج ونقصانه. أحدها: ما يختص بالأرض من جودة يَزْكو بها زرعها، أو رداءة يقل بها ريعها. والثانى: ما يختص بالزرع من اختلاف أنواعه من الحبوب والثمار، فمنها ما يكثر ثمنه، ومنها ما يقل ثمنه، فيكون الخراج بحسبه. والثالث: ما يختص بالسقى والشرب، لأن ما التزم المؤنة فى سقيه بالنواضح والدوالى لا يحتمل من الخراج ما يحتمله السيّوح والأمطار." ^(٢)

فهذا أنموذج لفقه الحال الذى يراعى حال الأرض الزراعية من حيث جودتها، ومن حيث الثمار التى تصلح زراعتها فيها، ومن حيث الريّ يُسرّاً وصعوبة، ثم يقدّر خراجها استناداً إلى ذلك تحقيقاً للعدالة الإسلامية. فالتباين فى تقدير الخراج ضرورى لحفظ القيمة التشريعية والمبدأ الثابت المطلق – أى العدل. وبعبارة أخرى، المتغيرات هنا غايتها الحفاظ على المبدأ الثابت لا تطويره.

(١) كتاب الأموال، لابن سلام، ص ٧٥

(٢) الأحكام السلطانية للماوردى، ص ١٤٨

الميراث:

وقواعد الميراث الشرعية ثابتة خالدة لا تتغير ولا تتطور، ولكن اختلاف أحوال الورثة يغير أنصبتهم زيادة ونقصاً. وفقه الحال هو صلب علم الفرائض؛ يقول ابن رشد رحمه الله في افتتاحية كتاب الفرائض (في كتابه: بداية المجتهد) إن هذا الكتاب ينظر: "فيمن يرث، وفيمن لا يرث. ومن يرث - هل إذا ورث وحده - كم يرث؟ وإذا ورث مع وارث، فهل يختلف ذلك وارث وارث أو لا يختلف؟" (١)

والمنهج المقترح عند ابن رشد هو أن يذكر حكم كل جنس من أجناس الورثة، إذا انفرد بالتركة وحده، ثم حكمه إذا شاركه غيره من أجناس الورثة. مثال ذلك أن ينظر إلى "الولد" إذا انفرد، كم ميراثه؟ ثم يُنظر حاله مع سائر الأجناس الباقية من الوارثين. (٢) وعندئذ يظهر نصيب "الولد" إذا كان منفرداً بالتركة ونصيبه إذا شاركه ورثة آخرون. وفي حالة المشاركة يختلف نصيبه باختلاف نوع المشاركين وعددهم. ولذلك تحتم النظر في نصيب "الولد" في كل حالة من حالات المشاركة.

وبهذا نرى أن فقه الحال في علم الفرائض يمثل شطراً عظيماً منه. وفيما يلي مثال لتغير أنصبة "الأب" و "الأم" في خمس حالات:

فإذا ماتت الزوجة، ولم يكن لها ولد، ذكر أو أنثى، كان لزوجها النصف؛ فإذا تركت ولداً كان له الربع.

وإذا مات الرجل، ولم يكن له ولد، كان لزوجته الربع؛ فإن كان له ولد، كان نصيب زوجته الثمن.

وإذا مات الابن - أو الابنة - ولم يكن له (أو لها) وارث غير الأب، كان له التركة كلها.

(٢) الموضوع نفسه.

(١) بداية المجتهد، ج ٢ ص ٣٧١

وإذا مات الابن، ولم يكن له وارث سوى أبويه، كان للام الثلث، ولأبيه بقية التركة.

وإذا مات الولد، إذا كان له ولد (أو ولدٌ وَلَدٌ) كان لكل واحد من أبويه السدس. (فالمرأة هنا نصيبها مثل نصيب الرجل) لقوله تعالى ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١١).

وهكذا يتغير نصيب الزوج (الأب) والزوجة (الأم) من حالة إلى أخرى. ومن ثم احتاج المسلمون إلى علم الفرائض الذي يحدد أنصبة الورثة في الحالات المختلفة.

وكثيراً ما تكون أحوال الوراثين مما يسهل فيها معرفة أنصبتهم نظراً لتكرارها بين الناس؛ كميراث الأم إذا مات زوجها وله ولد، فيكون لها الثمن. ولكن حال الوارث قد يكون معقداً جداً، مثل ميراث الجد: "وقد اختلف الصحابة في الجد اختلافاً طويلاً".^(١) الأمر الذي يتطلب فقه الحال للتمييز بين حالات الأجداد والمجداث.

وقد يُحرم الوارث من نصيبه حرماناً تاماً؛ وذلك لقول رسول الله ﷺ: "القاتل لا يرث."^(٢) والحكمة من حرمانه هي على الأرجح العقاب والردع، خصوصاً إذا علمنا أن الوالد لا يُقتل إذا قُتل وَلَدُهُ، كما قال رسول الله ﷺ: "لا يُقتل بالولدِ الوالدُ."^(٣) أى أن قاتلَ ولده يعيش بعد تلك الجريمة؛ فكان أن حرمته الشريعة من نصيبه عقاباً له وردعاً لغيره.

ويحرم الورثة جميعاً من الوصية، لقول رسول الله ﷺ: "إن الله قسم لكل وارث نصيبه من الميراث، فلا يجوز لوارث وصية."^(٤)

ومن المعلوم أن الإسلام يقرر للمالكين حرية التصرف في أموالهم بالبيع والشراء

(١) راجع نيل الأوطار، ج ٦ ص ٦٠-٦٢

(٢) أخرجه ابن ماجه، رقم ٢٧٥٣، وابن خزيمة، رقم ٢٦٤٥

(٣) أخرجه ابن ماجه، رقم ٢٧١٢

(٤) المرجع السابق.

والإنفاق - بغير إسراف - والهبة والوصية، وغير ذلك من التصرفات المشروعة. فإذا كان المرء مريضاً مرضاً مخوفاً، أى يتوقع موته؛ فإن أعطى شيئاً من ماله وهو فى هذه الحالة اعتبرت وصية، لا عطية، وعند موته تخرج من الثلث المخصص للوصايا. وبطبيعة الحال يصعب فى أحوال كثيرة معرفة المرض المخوف من المرض غير المخوف؛ ويستدعى الأمر سؤال الأطباء، وتبعاً لإفادة الطبيب يُحكم على عطاياه.

وكذلك حال المرأة المشرفة على الولادة فى أيام الحمل الأخيرة، لأنها تكون معرضة للموت، وحال الرجل المشارك فى الحرب، والرجل المسافر فى البحر. (١)

فهذه حالات لأفراد تحتاج إلى فقه ونظر وتدقيق قبل الحكم على تصرفاتهم المالية.

"القوام": ضابط الإنفاق:

وأما إنفاق المال فتحكمه قيمة أخلاقية قرآنية ثابتة هى: "القوام". وأساسها قول الله تعالى فى وصف عباد الرحمن ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧) لكن "القوام" غير محدد تحديداً كمياً أو عددياً عاماً بحيث يكون حد الإسراف وحد التقتير محددين لكل مسلم. لأن الأفراد يختلفون فى الشراء، وفى المسئوليات المالية. ولذلك قد يكون الإنفاق المعين إسرافاً لإنسان وتقتيراً لآخر، وقواماً لثالث. وربما كان ذلك سبباً لتعدد تعريف الإسراف؛ فيقول أحمد إن الإسراف هو ما أخرجه العبد فى الحرام. وقال أحمد أيضاً: "لو أن الدنيا لقمة فوضعها المؤمن فى فى أخيه لم يكن إسرافاً." (٢) وقال ابن مسعود وابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم إن الإسراف هو: "إنفاق المال فى غير حق" (٣) وقال القاضى أبو يعلى: إن لم يخف المرء الفقر لم يكن مسرفاً، وإلا فهو من السرف المنهى عنه.

(١) انظر: الأم؛ للشافعى؛ ج٤ ص ٣٥

(٢) الآداب الشرعية؛ ج٣ ص ٢٠٧

(٣) الموضع نفسه

فهاهنا لدينا القيمة الثابتة، ولدينا الافراد المتباينون، فكانت النتيجة تباين حدود الإسراف، والقوام، والتقتير. لكن هذا التباين ليس نسبية ولا تطوراً في القيمة. والمسلم في أمس الحاجة إلى فقه الحال لمعرفة "القوام" بالنسبة لحاله. وبتعبير الشاطبي: "يكون التوسط راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين، فيرى الإنسان بعض المباحات - بالنسبة إلى حال- داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذلك، ويظنه من يراه - ممن ليس ذلك إسرافاً في حقه - أنه تارك للمباح، ولا يكون كما ظن. فكل أحد فيه فقيه نفسه." (١)

* * *

المبحث السادس

هل يمكن تطوير العقوبات ؟

تمهيد :

تقتضى العدالة أن تتحد العقوبة إذا اتحدت الجريمة . فكل قاتل يجب أن يُقتل، وكل شارب خمر لا بد أن يُجلد، وهكذا فى سائر العقوبات . وهذا هو ما تقتضيه الشريعة الإسلامية الغراء : لكن ليس إلى حد العمومية المطلقة للقواعد الهندسية . لأن الآثمين والمجرمين والمخطئين ليسوا متساوين المساواة الكاملة كالمربعات والمثلثات والمستطيلات . فإذا تناسينا هذه الحقيقة وأغفلنا الفروق الفردية بين الناس وطبقنا عليهم العقوبات تطبيقاً هندسياً، كنّا لهم ظالمين . والظلم محرم فى الإسلام تحريماً قاطعاً باتاً . فليس أمامنا سوى مراعاة "أحوال" الأفراد واختلافاتهم عند إصدار الأحكام بمعاقبتهم . ولهذا نجد أن عمل القاضى هو "فقه حال" فى جوهره ؛ فهو يطلب الشهود وينظر فى الوثائق ويقدر الظروف وينشد القرائن، ليتبين حال كل متهم ممن يعرضون عليه، فيدين هذا ويبرىء ذاك، ويثقل على هذا ويخفف عن ذاك .

تباين العقوبة تبعاً لتباين أحوال المعاقبين

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا * وَمَن يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴾ (الاحزاب : ٣٠ ، ٣١) فالفاحشة لها عقوبتها المحددة فى الشريعة ؛ وهى عقوبة ثابتة خالدة يستحيل أن يمسه تطوير

أو تغيير أو إضافة أو نقص، لكن "حالة" نساء النبي -رضي الله عنهن- متميزة، لأنهن أمهات المؤمنين، والقدوة الحسنة لنساء المسلمين، فكان يتحتم عليهن السمو عن الدنيا والصغائر، فضلاً عن الكبائر. فإذا حدث أن أتت إحداهن فاحشة مبيئة ضُوعفت لها العقوبة.

ويقول الله تعالى ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقرن في يَبُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٢، ٣٣) فإذا كان اللين في الكلام من المسموح به لغير نساء النبي، فهو مُحَرَّم على نساء النبي؛ وإذا كان مسموحاً لعامة نساء المسلمين بالخروج من البيوت لأسباب وغايات شرعية، فهو غير مسموح به لنساء النبي إلا في الضرورات. (١)

وكذلك الأمر في القنوت لله ورسوله وعمل الصالحات؛ فتواب نساء النبي -رضي الله عنهن- مضاعف. وهذا هو ما تقتضيه العدالة، طالما كانت العقوبة مضاعفة.

وقصة حاطب بن أبي بلتعة مثال آخر لفقهِ الحال في العقوبات. فعن علي رضي الله عنه قال: "بعثني رسول الله ﷺ وأباً مرثد والزبير.. قال: انطلقوا حتى تأتوا "روضة خاخ" فإن بها امرأة من المشركين معها كتاب من حاطب بن أبي بلتعة إلى المشركين. فادر كناها تسير على بعير لها، حيث قال رسول الله ﷺ. فقلنا: الكتاب؟ فقالت: ما معنا كتاب. فَأَتَخَنَّاها، فالتمسنا (أى بحثنا)، فلم نر كتاباً. فقلنا: ما كذب رسول الله ﷺ، لَتُخْرِجَنَّ الكتاب أو لَنُجَرِّدَنَّك! فلما رأت الجد أهوت إلى حُجْزَتِها - وهي محتجزة بكساء - فأخرجته. فانطلقنا بها إلى رسول الله ﷺ. فقال

(١) لا أعرض هنا لأحكام الشريعة في مسائل محادثة النساء للرجال الغرباء، أو القرار في البيوت وأحكامه، ولا التبرج، بل أعرض لتباين العقوبة تبعاً لتباين "الحال" فقط.

عمر: يارسول الله، قد خان الله ورسوله والمؤمنين، فدعني فلاضرب عنقه. فقال النبي ﷺ: "ما حملك على ما صنعت؟" قال حاطب: والله ما بى ألا أكون مؤمناً بالله ورسوله ﷺ. أردت أن تكون لى عند القوم يد يدفع الله بها عن أهلى ومالى. وليس أحد من أصحابك إلا له هناك من عشيرته من يدفع الله به عن أهله وماله. فقال النبي ﷺ: "صدق! ولا تقولوا له إلا خيراً. وقال ﷺ: "أليس من أهل بدر؟" ثم قال: "لعل الله اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم، فقد وجبت لكم الجنة." (١)

وكان حاطب قد كتب إلى المشركين يقول: إن رسول الله ﷺ أذن فى الناس بالغزو. ولا أراه يريد غيركم. وقد أحببت أن يكون لى عندكم يد. (٢) ولغة الخطاب لغة مسلم مؤمن بالله ورسوله، ولكنه دون ريب يمثل خيانة عظمى. لكن النبى نظر إلى "حال" الجاني فوجده من أهل بدر، وهم الطليعة الأولى المجاهدة المنتصرة للدولة الإسلامية الناشئة: فعفا عنه وقبل عذره وقدر له اعترافه بذنبه واعتذاره عنه.

وهناك قصة أخرى لبدرى آخر، هو قدامة بن مظعون، الذى شرب خمراً فى عهد عمر. فطبق عليه عمر الحد، دون نظر إلى حاله وسابقته فى بدر. والظاهر أن عمر شعر بالندم، إذ رأى فى منامه من يأمره بمصالحته. (٣) وكان عمر شديد التمسك بالعدالة، التى لا تعرف الاستثناء. ولكن فقه الحال ليس استثناء، بل هو العدالة بأوسع معانيها وأعماقها، لأنه يأخذ مزايا الأفراد فى الاعتبار، كما فعل النبى مع حاطب ابن أبى بلتعة.

ويقول الشاطبى رحمه الله إنه ثبت فى الشرع العفو عن عثرات ذوى الهيئات: "وأن لا يُعاملوا معاملة غيرهم؛ ولقد جاء فى الحديث: "أقيلوا ذوى الهيئات عثراتهم." وفى حديث آخر: "تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح." (٤) والعثرات

(١) فتح البارى؛ كتاب المغازى - رقم ٣٩٨٣ - ج ٧ ص ٣٠٤، ٣٠٥

(٢) نفسه؛ الشرح، ص ٣٠٦

(٣) نفسه؛ الشرح؛ ص ٥٢١

(٤) سيرة ابن هشام؛ ج ٢ ص ٣٩٨، ٣٩٩

والله أعلم - وقوع بعض الصالحين في بعض الصغائر كالسائر يعثر في حجر فيقع في حفرة . وسوف يتضح هذا الفقه أكثر في الحديث عن فضيلة العفو فيما يلي من بحوث هذا الكتاب إن شاء الله تعالى . وإقالة ذوى الهيئات تتطلب فقه الحال الذى يميزهم من غيرهم ، ولا يسمح لأحد بالإفلات من العقوبة العادلة بحجة أنه من ذوى الهيئات ، أو تعمد الخلط بين العثرات وبين الأعمال المقصودة المدبرة .

إن ذوى الهيئات هم الصالحون والعلماء وأهل الفضل . وأخطاء الواحد منهم أفذح ضرراً من أخطاء غيره ، لأنها تتعداه إلى غيره : " ويجرى مجراه كل من عمل عملاً فأفقتدى به فيه ، إن صالحاً فصالح ، وإن طالحاً فطالح . " (١)

وتكون الجريمة واحدة فيعاقب البعض بالعقوبة الشرعية المقررة ، ولكنها لا تطبق على البعض الآخر ، لافتقار شرط من شروط تطبيقها . من ذلك مثلاً أن بنى قريظة عُرِضوا على رسول الله ﷺ بعد أن خانوا المسلمين ، ونقضوا عهدهم معهم وانضموا إلى المشركين يوم أحد ، فكان رسول الله ﷺ يأمر بقتل من أثبت ، لأنه يكون قد بلغ الحلم ، ويُسأل ، ويعاقب ؛ وكان يعفو عمن لم يثبت . فظهور شعر اللحية دليل البلوغ . (٢)

الحدود : متى تسقط ؟ ومتى لا تسقط ؟

والحدود فى الشريعة الإسلامية هى العقوبات : " المقررة حقاً لله تعالى " أو " لمصلحة الجماعة ... وهى لا تقبل الإسقاط من الأفراد ولا من الجماعة . " (٣) فإذا بلغت الحاكم ، وثبتت الجريمة ، كان لا مفر من تطبيق الحد ؛ فلا شفاعة فى الحدود . وقصة فاطمة بنت الأسود المخزومية مثال لذلك ، فقد رفض النبى ﷺ العفو عنها حين

(١) الموافقات ؛ ج١ ص ١٠٨ ، ص ٨٥

(٢) سنن ابن ماجه ؛ رقم ٢٥٤٢ ج٢ ص ٨٤٨

(٣) عبد القادر عودة ؛ التشريع الجنائى الإسلامى ؛ ج١ ص ٤٣٤ ، ٤٣٥

تشفع لها البعض^(١) لكن آية شبهة تُسقط الحد؛ وقد حث النبي ﷺ على ذرِّ الحدود بالشبهات، وقال: "ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدقعا".^(٢)

ومن الشبهات التي تدرأ الحدود: "شبهة الملك في سرقة الملك المشترك؛ فمن سرق مالا يشترك فيه مع آخر يُدرأ عنه الحد، لأن السرقة هي: أخذ مال الغير خفية. ولأنه لم يأخذ مالا خالصا للغير، وإنما أخذه مُتَلَبِّساً بماله....". ومن الأمثلة على الشبهة: شبهة عدم الثبوت؛ فمن أقر بارتكابه جريمة من جرائم الحدود، ولم يكن ثمة دليل إلا إقراره، وجب عليه الحد بالإقرار. فإذا عدل عن إقراره كان العدول شبهة في عدم الثبوت، لاحتمال أن يكون إقراره غير صحيح، وترتب على قيام هذه الشبهة درء الحد.^(٣)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كنتُ عند النبي ﷺ، فجاءه رجل فقال: يا رسول الله إنني أصبتُ حداً فأقيمهُ عليّ. قال: ولم يسأله (النبي) عنه. قال: وحضرت الصلاة فصلّيتُ مع النبي ﷺ. فلما قضى النبي الصلاة قام إليهِ الرجل فقال: يا رسول الله إنني أصبتُ حداً فأقيم في كتاب الله. قال "أليس قد صليتَ معنا؟" قال نعم. قال: "فإن الله قد غفر لك ذنبك" أو قال: "حدك".^(٤) واستنتج بعض الفقهاء من هذا أن الحد لا يجب إلا بعد تعيينه والإصرار عليه من المُقر به. والثاني: أن ذلك يختص بالرجل المذكور في القصة. والثالث: أن الحد يسقط بالتوبة. وقال صاحب الهدى: وهذا أصح المسالك؛ وقوّاه بأن الحسنه التي جاءت من اعترافه طوعاً بخشية الله وحده تقاوم السيئة التي عملها؛ لأن حكمة الحدود الردع عن العود. وصنّيعه ذلك دال على ارتداعه، فتناسب رفع الحد عنه لذلك، والله أعلم.^(٥)

(١) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٥٤٧ - ج ٢ ص ٨٥١

(٢) نفسه؛ رقم ٢٥٤٥ - ج ٢ ص ٨٥٠ وقد ضعّفه أحمد وابن معين والبخارى

(٣) فتح الباري؛ كتاب الحدود - رقم ٦٨٢٣ - ج ١٢ ص ١٣٣

(٤) نفسه؛ شرح الحديث رقم ٦٨٢٤

(٥) عبد القادر عودة؛ السابق؛ ص ٢٠٩

وهذا يدل على أن الحدود:

لا تجب - عند بعض الفقهاء - إلا بعد تعيينها والإصرار عليها من المقرين بها.

وإذا بلغت الحاكم، لا شفاعة فيها، أى لا يمكن الإعفاء منها، أو إسقاطها.

وهى تدفع بالشبهات، بل يجب درأها بالشبهات؛ فالشبهة تسقط الحد قبل أن يبلغ الحاكم، وبعده.

والتوبة تسقط الحد.

وإن الحكمة من الحدود الردع.

وهذه الخصائص سوف تتأكد مع تقدم البحث بإذن الله.

حد الزنا

عقوبة الزانى غير المُحصّن الجلد مائة جلدة، لقول الله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢)

والزانى المحصن، والزانية المحصنة، عقوبتهما الرجم حتى الموت؛ وقد أمر رسول الله ﷺ بالرجم. من ذلك مثلاً أن رجلاً من قبيلة "أسلم" أتى رسول الله ﷺ فرجّم؛ وكان قد أحصن. (١) وهناك أخبار أخرى تؤكد أن النبى ﷺ قد أمر برجم الزناة المحصنين (٢)

وقصة "ماعز" بن مالك الأسلمى مشهورة. فإنه أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إني زنيْتُ! فأعرض عنه النبى ﷺ، لكنه ألحَّ عليه وردد اعترافه بالزنا

(١) فتح البارى، رقم ٦٨١٤ - ج ١٢ ص ١١٧

(٢) نفسه، رقم ٦٨١٥، ٦٨١٦

أربع مرات. فقال له النبي: "أبكِ جنون؟ وسأل أهله إن كان به جنون. قالوا: ما نعلمه إلا وفيَّ العقل من صالحينا. فسأله النبي ﷺ: فهل أحصنت؟" قال نعم. قال: "أشربت خمرًا؟" قال: لا. قال: "لعلك قَبُلْتَ أو غمرت أو نظرت؟" قال: لا. قال: هل ضاجعتها؟ قال نعم. قال: "فهل باشرتها؟" قال نعم. قال: هل جامعتها؟" قال: نعم. قال: "أنكتهها؟" قال: نعم. قال: "حتى دخل ذلك منك في ذلك منها؟" قال نعم. قال: "كما يغيب المِرْوَدُ في المكحلة والرشاء في البئر؟" قال نعم. قال: "تدرى ما الزنا؟" قال: نعم. قال: "أتيت منها حراماً ما يأتي الرجل من امرأته حلالاً؟" قال: نعم. قال: "فماذا تريد بهذا القول؟" قال تطهرني. فأمر به رسول الله ﷺ فُرْجِمَ (١).

اقتبستُ هذا الحوار كاملاً لما فيه من المبادئ والتعاليم النبوية الشريفة لإدراك "فقه الحال" في عقوبة الزنا، وشروط تطبيقها.

فإعراض النبي عن ماعز يشير - والله أعلم - إلى أنه كان يفضل لمن زنا أن يستتر وأن يتوب، وأنه لم يكن يحب لمسلم أن يعترف بجريمة الزنا.

والأسئلة العديدة التي سألها عليه الصلاة والسلام توحى بأنه كان يريد التثبت من وقوع الزنا بكل أوصاف الفعل الآثم؛ وأنه ﷺ كان يرجو أن يجد شرطاً غائباً أو صفة غير متحققة لكي يبرئه من الزنا، ويفتح له الباب للتراجع والنجاة من الرجم. وهذا هو المثل الأعلى لفقه الحال في تقرير عقوبة الزنا.

وأسئلة النبي ﷺ تبين الشروط العديدة لإيقاع حد الزنا بحق: كالعقل، والإحصان، والاعتراف، وتكرار الاعتراف، وعدم السكر، ووقوع الجماع كاملاً، ومعرفة الزاني بحرمة الزنا وأن ما أتاها محرمٌ. فافعال الزناة تتباين، فبعضها كامل

(١) فتح الباري؛ الشرح ج ١٢ ص ١٢٠ - ١٢٤

الشروط، وبعضها غير كامل الشروط، ولا يستحق الرّجم، وإنما عقوبة تعزيرية يقدرها القاضي بعد التحقق من معرفة الفعل الآثم. والزنا كبيرة، فإن كان بذات رحم كان فاحشة، وعقوبته أشد.

فالفردانية في الزنا تتمثل في أن هناك مُحْصَنِينَ، وهناك غير مُحْصَنِينَ. وهناك زان عاقل وزان مجنون؛ وهناك من يعترف ويصر، ومن يعترف ثم يتراجع، ومن لا يعترف أصلاً. ثم هناك حالة السُّكر وحالة الإفاقة؛ وحالة المعرفة بالحُرمة وحالة الجهل بها. وأما الفردانية في الأفعال أو التباين بينها فقد كشفت عنه المحاورة النبوية مع "ماعز"؛ وأعتقد أن الظروف الاجتماعية لا بُد أن تُؤخذ في الحسبان، من حيث يُسَرّ الزواج وعُسْره، ومن حيث التبرج والسُّتر، ومن حيث الاختلاط السائب بين الرجال والنساء وعدمه. فقد يتحمل المجتمع نصيباً من إثم الزنا، لأنه يُيسِّره بقدر ما يُعسِّر الزواج!

والمجتمع المسلم يفتح أبواب الزواج ويُسِّره، ويغلق أبواب الحرام ويُعسِّره. من ذلك مثلاً أن القرآن الكريم أباح نكاح ملك اليمين المؤمنات؛ يقول جل جلاله ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النساء: ٢٥) فهذا تيسير للمؤمنين الفقراء. (١) هذا فضلاً عن إباحة التَسَرُّى بملك اليمين. وهو ما لم يعد له وجود الآن في المجتمعات المعاصرة؛ بل إن بعض بلاد المسلمين، مثل تركيا وتونس، حرّمت تعدد الزوجات، لكي ينتشر تعدد العشيقات، وذلك ما يعجب السادة الغربيين! هذا التباين في حال المجتمعات الحديثة لابد أن يُؤخذ في الحسبان عند تطبيق حدّ الزنا؛ خصوصاً مع إباحة الدعارة رسمياً في كثير من بلاد المسلمين، فأين هذا من المجتمع المسلم الحقيقي الذي يتخذ العديد من

(١) تفسير القرطبي؛ نشر دار الشعب؛ المجلد الثاني؛ ص ١٧٠٧، ١٧٠٨

التدابير الوقائية لمنع وقوع جريمة الزنا؟ (مثل : منع الخلوة، وتحريم التبرج وتيسير الزواج، وإباحة التعدد والطلاق... إلخ).

ولقد كان رسول الله ﷺ يكره الرجم . وقد أمر بدرء الحدود بالشبهات؛ وقد نصح بالستر واعتبره خيراً من الإخبار عن الزنا . فعن سعيد بن المسيّب أنه قال : "بلغني أن رسول الله ﷺ قال لرجل من "أُسْلَمَ" يقال له هَزَال : يا هزال لو سترته بردائك لكان خيراً لك ."^(١) وكان الصحابة الكبار ينصحون الزناة الذين يعترفون بالزنا بالتوبة والستر . حدث هذا لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما . قال أبو بكر لرجل : "فتب إلى الله واستتر بستر الله، فإن الله يقبل التوبة عن عباده" . وقال له عمر مثل قول أبى بكر.^(٢)

ومعلوم أن الإسلام يجعل إثبات الزنا بشهود عسيراً جداً . فلا بد من وجود أربعة شهداء، فإن كانوا أقل من ذلك كانوا قَذَفَةً للمحصنات والمحصنين؛ ويُقام عليهم حدُّ القَذْف . ولا يكفي أن يروا رجلاً ينام إلى جوار امرأة أو فى فراشها، بل لا بد من رؤية الفعل نفسه! وهذا يجعل إثبات الزنا بشهادة الشهود شبه مستحيل، ويؤكد أن الغاية من حد الزنا هى الردع كما قال كبار العلماء .

وكراهية لتطبيق حد الزنا وجدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه يُلقِّن امرأة اتهمها زوجها بالزنا بكلام من شأنه أن يدرأ عنها الحد، لكنها أَبَتْ وأصرّت على الاعتراف، فَأَمَرَ بِهَا فُرْجَمَت .^(٣)

والإحصان شرط الرجم الاساسى . ولكن متى يتحقق الإحصان؟

هل مجرد عقد الزواج - دون دخول - يحقق الإحصان؟

وإذا دخل الرجل بزوجه لكنه لم يصبها لسبب أو آخر، هل يصير محصناً؟

(١) موطأ مالك - ٤١ كتاب الحدود، رقم ٣ ص ٥١٣

(٢) نفسه، رقم ٢ ص ٥١٢

(٣) نفسه، رقم ٩ ص ٥١٤

وإذا تزوج الحرأمة، هل تُحصنه؟

وإذا تزوج كتابية، هل تُحصنه؟

هذه الشروط تجعل أحوال الزناة متباينة وتوجب "فقه الحال" قبل تقرير العقوبة.

ولكن إذا بلغ الأمر الحاكم أو السلطان، وثبت الزنا، كان تطبيق الحد ضربة لازب. وقصة العسيف (أى الأجير) الذى زنى بامرأة مستأجره ثابتة. وقد أراد والد العسيف أن يقتدى ولده بمائة شاة وبجارية، فأبى رسول الله ﷺ، وجلد الزانى مائة، وَغَرَّبَهُ عاماً، واعترفت المرأة بجريمتها فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا. (١)

وحتى المريض الذى ثبت عليه الزنا، وبلغ الحاكم، يجب أن يقام عليه الحد، ولكن مع التخفيف عنه فى الجلد بحيث يكون جلداً شكلياً. وهذا هو ما فعله صاحب الشريعة، الرؤوف بالمؤمنين حتى لو كانوا زناة، وقد قال ﷺ فى شأن جلد مريض: "خذوا له مائة شمرأخ فاضربوه بها ضربة واحدة." (٢) وانتظار شفاء المريض أفضل؛ فهذا ما فعله على بن أبى طالب واستحسنه النبى؛ فَإِنَّ أُمَّةً زَنَتْ، فَأَمَرَ النَّبِىُّ بِأَنْ يَجْلَدَهَا، فوجدها حديثة عهد بنفاس، فخشى إن جلدتها أن يقتلها. فلم يجلدها. وذكر ذلك للنبى ﷺ فقال له: "أحسن." (٣)

وهكذا نرى أن مجال "فقه الحال" واسع فى تطبيق عقوبة الزنا. وليس هناك أدنى سبب للخوف من تقنين عقوبة الرجم، لأنها لا تكاد تطبق إلا بالاعتراف، وتكراره والإصرار عليه؛ ثم إذا شُرِعَ فى الرجم، فهرب الجانى عُدَّ ذلك تراجعاً عن اعترافه، وكُفَّ عنه. أما إنكار الرجم لعدم وروده فى القرآن الكريم فنزق علمى وجسارة على رسول الله ﷺ. (٤) فالرجم ثابت؛ ويجب أن يُحترم ويُؤكد فى قوانين البلاد

(١) موطأ مالك - ٤١ كتاب الحدود؛ رقم ٦ ص ٥١٤

(٢) رواه مسلم والنسائى وأبو داود

(٣) ابن قدامة؛ المغنى؛ ج ٨ ص ١٧٢

(٤) آخر من تورطوا فى هذا النزق الدكتور مصطفى محمود فى مقاله بجريدة الأهرام يوم ٥ / ٨ / ٢٠٠٠

المسلمة. فمن زنى وهو مُحْصَن، وأعلن ذلك للحاكم وأصر عليه حتى آخر لحظة فذلك شأنه، وقد اختاره لنفسه. ومن أراد النجاة من الرجم فالأبواب مفتوحة أمامه للستر والتوبة النصوح والتكفير عن ذنبه.

وبهذا نجد أن "فقه الحال" يزودنا بمنهج علمي شرعي إسلامي للتصدى للتهجم على الإسلام من قِبَل الأوروبيين الذين استحلوا الزنا واللواط، ويريدوننا أن نسايرهم إلى الحضيض الذى هبطوا إليه. وهم يتوسلون إلى ذلك بالطعن فى عقوبة الرجم ويصفونها بالوحشية، وهى عندهم فى الإنجيل^(١) لكنهم نبذوا معظم تعاليم الإنجيل والتوراة، وأطلقوا العنان للشهوات، وأحلُّوا كل صنوف الفحشاء، من بغاء وزنا ولواط وسحاق، وهو ما سمَّاه أحدهم "إباحة الاستباحة"^(٢). فلم تعد هناك ممارسة جنسية محرمة باستثناء الاغتصاب، والزنا بالأطفال الذين لم يبلغوا الحلم.

وصفوة القول إذن إن عقوبة الزنا ثابتة مطلقة خالدة لا يمكن أن يمسه تطوير أو تعديل أو تغيير. ولكن تباين الزناة، وتباين الأفعال، وتباين الظروف الاجتماعية يجعل تطبيقها متبايناً.

وذكر القرطبي أن رجلاً لعب بصبى -يعنى مارس معه اللواط- فضربه الوالى ثلاثمائة سوط، "فلم يغير ذلك "مالك" حين بلغه." وهى الحد والتعزير. وعقوبة الزنا مائة جلدة. فيكون التعزير مائتان. ترى ماذا فعل ذلك المجرم بالصبى الصغير حتى يستحق مضاعفة الحد؟! (٣)

حد السرقة

عقوبة السرقة قررتها الآية الكريمة القائلة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

(١) انظر: إنجيل يوحنا: ٨-٥

(٢) Brzezinski; Out of Control; p.64

(٣) القرطبي، الجامع، ج٥ ص ٤٥٦ تفسير الآية رقم ٢ من سورة النور

جزاء بما كسبا نكالا مِّنَ اللَّهِ ﷻ (المائدة: ٣٨) وهى شريعة إلهية ثابتة خالدة لا يجوز بحال تغييرها أو تطويرها أو استبدال عقوبة أخرى بها؛ وردُّ آية قرآنية يُخرج المسلم من الملة، قولاً واحداً. ومنذ أن هجر المسلمون هذه الشريعة الإلهية وهم يعانون الأمرين من ظواهر السرقة والاغتصاب والانتهاك المتفشية فى البلاد التى تكلف الناس الكثير من القتلى والجرحى وتذيع الهلع وتنشر الذعر والخوف والقلق. فالسرقة ليست مجرد فقدان لمال، بل هى فقدان للأمن، وتبديد للأنفس والدماء، ومصدر رهيب للاعتداءات والجروح والإصابات. والمال والحياة والأمن قيم أساسية لحياة البشر الاجتماعية السعيدة المثمرة. وكان جهل الشاعر بهذه الحقائق هو الذى سوَّغ له أن يقول:

يَدٌ بِخَمْسِ مِئِينَ عَسَجَدٍ وُدَيْتْ مَّا بَالُهَا قُطِعَتْ فِى رُبْعِ دِينَارٍ؟

إنها لا تقطع فى ربع دينار فقط، بل فى الأمن الذى تبده، والأرواح التى تزهقها، والإصابات والجروح التى تفضى إليها.

والسرقة تُعرَّف بأنها: الأخذ خفية؛ وفى الشرع هى: أخذ شىء خفية ليس للآخذ أخذه، من حرز مثله. ^(١) وقال بعض العلماء إنه لا قطع إلا فيما سُرق من حرز. والمعتبر فى تحديد الحرز عُرف البلد. ^(٢) ومن البدهى أن يكون الحرز مانعاً من السرقة.

وقال رسول الله ﷺ: لا قطع فى ثمر ولا كثر. " (وهو جمار النخل) فَأَعْفَى هؤلاء الذين يمدون أيديهم إلى ثمار البساتين والزرع من القطع؛ فنظراً لتفاهة ما يؤخذ، تكفى معاقبتهم بعقوبة تعزيرية. فالحديث هنا يخصص عام القرآن ^(٣).

(١) فتح البارى؛ الشرح ج ١٢ ص ٩٨

(٢) صحيح مسلم - كتاب الحدود - باب حد السرقة ونصابها - الشرح ج ١١ ص ١٨٥

(٣) الشافعى؛ الرسالة؛ ص ٤١، ص ١٠٤

ولفقه الحال هنا دوره فى النظر فى حال السارق، وهل سرق لياكل فقط، أم ليتاجر فى المسروقات. وقد سئل النبى ﷺ عن سرقة الثمار فقال: "ما أخذ فى أكمامه فأحتمل، فثمنه ومثله معه. وما حُمِلَ من الجرين ففيه القطع، إذا بلغ ثمن المجن. وإن أكلَ ولم يأخذ فليس عليه." (١) (والأكمام هنا هى غلاف الثمر والحب قبل أن يظهر). وليس عليه فى الأكل قطع، ولا غرامة مالية، ولكنه آثم أيضاً، ويستحق التوبيخ والزجر، لأنه لم يستأذن صاحب الثمر، وقد نهى النبى عن ذلك مهما كان الشئ تافهاً.

وحال الحرز أيضاً موضوع لفقه الحال؛ فالحرز يحدده عرف المجتمع؛ وهو متغير من عصر إلى آخر ومن إقليم إلى آخر. وقد يؤدى كسر الحرز إلى أضرار وخسائر جسيمة؛ وقد ينهض المالك للدفاع عن ماله، فيُجرَح أو يُقتَل، فتكون عقوبة اللص شاملة لكل الجرائم التى ارتكبها، لا للسرقة وحدها. وقد يُقتَل اللص، ولا تكون على المالك تبعة.

وكسائر الحدود يجب درء هذا الحد بالشبهات. ولقد حاول النبى ﷺ تلقين لص حُجَّة أو شبهة ليفلت من الحد، لكن اللص أبى إلا أن تطبق عليه العقوبة. (٢)

وكسائر الحدود أيضاً لا يطبق حد السرقة فى أثناء الغزو. وقد قال رسول الله ﷺ فى رجل سرق ناقة فى أثناء الغزو: "لا تقطع الأيدى فى الغزاة." (٣) وهذا هو فقه الحال الذى ينظر فى أحوال الأفراد، والظروف التى تقع فيها الآثام، ويأخذها فى اعتباره عند تقدير العقوبة وهذا ليس تطويراً للعقوبة.

حد الخمر

حَرَّمَ القرآن الكريم الخمر، وبَيَّن النبى ﷺ العقوبة وطبقها. وفقه الحال فى تطبيقها مثال ساطع الوضوح.

(١) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٥٩٦ ج ٢ ص ٨٦٦

(٢) نفسه؛ رقم ٢٥٩٧

(٣) أخرجه أبو داود

قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠) فهذه شريعة إلهية خالدة لا ينالها التغيير أو التحديث. فكل مسلم يشرب خمرًا إنما يرتكب كبيرة من الكبائر. ولو أن المسلمين جميعاً شربوا الخمر - لا قدر الله - ما تغير هذا التحريم القاطع للخمر. وأما العقوبة الحديثة لشارب الخمر فقد بينها رسول الله ﷺ. فعن السائب ابن يزيد قال: "كنا نُؤْتَى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر فَصَدْرًا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا (يعنى بعض شاربي الخمر) جَلَدَ ثمانين." (١) وقال الطحاوي: "جاءت الأخبار متواترة عن أن النبي ﷺ لم يَسُنَّ في الخمر شيئاً." و"أن النبي ﷺ أُتِيَ برجل شرب الخمر فقال للناس: "اضربوه." فمَنَهم من ضربه بالنعال ومنهم من ضربه بالعصا، ومنهم من ضربه بالجريد، ثم أخذ رسول الله ﷺ تراباً فَرَمَى به في وجهه." (٢) وعن ابن عباس رضى الله عنهما: "أن رسول الله ﷺ لم يُؤَقَّتْ في الخمر حدًا." وأخرج الطبري من وجه آخر: "عن ابن عباس: ما ضرب رسول الله ﷺ في الخمر إلا أخيراً. ولقد غزا تبوك، فغشى حجرته من الليل سكران." فقال: "ليقم إليه رجل فيأخذ بيده حتى يرده إلى رحله." (٣) ويُذَكَّر أن عمر - رضى الله عنه - كان: "إذا أُتِيَ بالرجل الضعيف تكون منه الزلة جلده أربعين." و"كذلك عثمان رضى الله عنه جلد أربعين وثمانين. وقال: المازرى: لو فهم الصحابة أن النبي ﷺ حَدَّ في الخمر حدًا معيناً لما قالوا فيه بالرأى كما لم يقولوا بالرأى في غيره. فَلَعَلَّهم فهموا أنه ضرب فيه باجتهاده في حق مَنْ ضَرَبَهُ." (٤)

(١) فتح الباري - ٨٦ كتاب الحدود؛ رقم ٦٧٧٩؛ الشرح ج٢ ص ١٢٦-١٢٩

(٢) نفسه؛ ص ٧٠ - وكذلك ابن ماجه - رقم ٢٥٦٩ ج٢ ص ٨٥٨

(٣) فتح الباري؛ شرح الأحاديث أرقام ٦٧٧٥-٦٧٧٩ ج٢ ص ٧١

(٤) نفسه؛ شرح الأحاديث أرقام ٦٧٧٥-٦٧٧٩ ج٢ ص ٧١

فهذه صورة واضحة لفقهِ الحال في عقوبة شارب الخمر. فهي متباينة تبعاً لتباين الشاربين. وقد شهد الصحابة رضي الله عنهم تطبيقات النبي لها، وكيف أنه راعى أحوال الشاربين، فاتبعوه، وخففوا أو شددوا تبعاً لحال الجاني. فهناك من يشرب فقط؛ وهناك من يشرب، ويُعاقب، ويعود، وهناك من يشرب ويستحل شرب الخمر. ولقد كتب يزيد بن أبي سفيان إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عن جماعة شربوا الخمر، واستحلوها مُستشهدين بقول الله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (المائدة: ٩٣) والآية الكريمة تنفي الإثم عما حدث قبل الإسلام من مطاعم حرام. والاستشهاد بها على استحلال الخمر عبث ولجاج قبيح جداً. فشاور عمر الصحابة في شأنهم. قال علي رضي الله عنه: "أرى أنهم قد شرعوا في الله ما لم يأذن الله فيه. فإن زعموا أنها حلال فاقتلهم؛ فقد أحلوا ما حرم الله. وإن زعموا أنها حرام فاجلدوهم ثمانين ثمانين." (١) وهذا مجموع جلدات الحد، وجلدات أخرى تعزيراً على اللجاج القبيح الذي لا يليق بمسلم. وشرب الخمر كبيرة، لكنه في نهار رمضان فاحشة!

فحد الخمر لا يطبق تطبيقاً كلياً دون مراعاة لحال الشاربين. ولذلك وجدنا مقدار العقوبة يتباين من حالة إلى أخرى، مع ثبات الحد وعقوبته لثبات الآية الكريمة وخلودها الأبدى.

ويؤجل تطبيق حد الخمر لعارض. وقد رأينا كيف دخل سكران على النبي في حجرته، فلم يُقم عليه الحد نظراً لحال الغزو. وتبعاً لهذه السنة الكريمة كتب عمر إلى الناس: "أن لا يجلدنَّ أميرُ جيش ولا سرية، رجلاً من المسلمين حداً وهو غارٍ حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار." (٢) وقصة أبي محجن يوم القادسية مثال لتأجيل الحد لعارض الحرب والغزو.

(١) ابن قدامة، المغني، ج ٨ ص ٤٧٤

(٢) الموضع السابق.

لكن فقه الحال فى تطبيق عقوبة شرب الخمر، تخفيفاً وتشديداً، فهم خطأ على أنه ينفى وجود حد الخمر أصلاً! هذا ما زعمه كاتب علمانى كان سفيراً لمصر فى الجزائر. فطالما أن الحد ليس منصوباً عليه فى القرآن، وطالما أن تطبيقه تباين من حال إلى حال، فهو عنده ليس بحد أصلاً! وهذا فى الحقيقة مثال لإنكار بيان السنة النبوية لأحكام القرآن، فضلاً عن أنه فهم مغرض متحيز للتشكيك فى هذا الحد فى شريعة الإسلام، وهو الحد الذى أنقذ أمتنا من كارثة الإدمان.

حد القذف

قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ (النور: ٤، ٥).

ورمى المحصنات هو قذفهن، أى اتهامهن بالزنا. وهو يشمل المتزوجات والأبكار، كما يشمل الرجال: "وقد انعقد الإجماع على أن حكم قذف المحصن من الرجال حكم قذف المحصنة من النساء." (١) فهذا هو الثابت المطلق فى هذه العقوبة.

لكن تطبيق هذا الحد مشروط بشروط؛ يقول القرطبى رحمه الله: "للقذف شروط عند العلماء تسعة: شرطان فى القاذف، وهما: العقل والبلوغ، لأنهما أصل التكليف، إذ التكليف ساقط بدونهما. وشرطان فى الشئ المقذوف به، وهما: أن يقذف بوطء يلزمه فيه الحد - وهو الزنا واللواط - أو أن ينفيه من أبيه دون سائر المعاصى. وخمسة فى المقذوف، وهى: العقل والبلوغ والإسلام والحرية والعفة عن الفاحشة التى رُمى بها، كان عفيفاً من غيرها أم لا." (٢)

(١) فتح البارى؛ كتاب الحدود - رقم ٦٨٥٧ ج ١٢ ص ١٨١

(٢) الجامع؛ تفسير الآيتين ٤، ٥ من سورة النور.

والشروط مجال واسع من مجالات فقه الحال . إذ يتحتم على القاضى قبل أن يحكم بالقذف أن يتحرى حال الجانى لمعرفة توفر الشروط التسعة فيه، وفيمن قذفه، وبماذا قذفه .

وهناك قذف من نوع مختلف هو قذف الأزواج مع عدم وجود الشهود . قال الله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ (النور : ٦ ، ٧) . وتستطيع الزوجة أن تدفع عن نفسها التهمة بنفسها . قال تعالى ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ (النور : ٨ ، ٩) . فهذه حالة مختلفة كل الاختلاف عن حالات القذف بين غير الأزواج .

وعقوبة الجلد لا بد أن تطبق، مع أخذ حالة الشخص المدان فى الاعتبار من حيث الصحة والمرض، فضلاً عن تحقق الشروط التسعة التى ذكرها العلماء . كما أن إرجاء إيقاع الجلد وارد إذا وجدت ظروف تتطلب ذلك، شأنه شأن الإرجاء للعقوبات فى حد الزنا وحد السرقة؛ فإذا زالت الموانع وتهيأت الظروف، أمكن إيقاع الحد، وهذا يبين أنه لا يخضع للتبديل أو التطوير .

حد الحرابة

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (المائدة : ٣٣)

و"المحاربة" لفظ مشترك يتسع لأفعال عديدة؛ و"السعى فى الأرض فساداً" تعبير واسع يمكن أن ينطبق على أفعال كثيرة . والمحاربون هم قطاع الطرق الذين يبتغون

سلب الناس أموالهم، ولا يتورعون عن القتل والجرح والتخويف والترويع لضحاياهم. وتلك مجموعة جرائم كبرى. وتزداد الخطورة إذا جمع أحدهم جماعة من المجرمين ابتغاء المحاربة. وربما تقع المحاربة في داخل المدينة أو القرية، والأغلب أن تقع خارج العمران؛ ولذلك قيل إن المحاربين قطاع طرق.

وقد قال بعض المفسرين إن هذه الآية الكريمة نزلت في الكفار؛ وقال بعضهم إنها نزلت في كل من يقطع الطريق أو يقوم بالمحاربة والفساد في الأرض. (١) وهذا هو الأرجح؛ والواقع أن بعض قطاع الطرق مسلمون وبعضهم غير مسلمين. وقد طبقت هذه العقوبة على هؤلاء وأولئك.

وينص القرآن الكريم على أن التوبة قبل القبض على المحاربين تعفيهم من العقوبة؛ فيقول جل جلاله ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٤) والتوبة تحتاج إلى أدلة تثبتها؛ وأحسب أن مرور مدة زمنية طويلة نسبياً شرط للاقتناع بتوبة المحارب، ولا يجوز أن يأتي بعد أسبوع أو شهر من ارتكاب جريمته ويزعم أنه قد تاب وأناب ويطلب المغفرة والرحمة! (٢)

ومن الجلى أن فقه الحال مهم جداً في تطبيق هذه العقوبة. لأن أفعال المحاربين عديدة: من القتل الفردي والجماعي، والسرقه بالإكراه، واغتصاب النساء، والتخويف والترويع لأغراض كثيرة شريرة؛ والمحاربة قد تقع داخل المدن والقرى أو خارجها. ويميل الفقهاء هذه الأيام إلى توسيع دائرة المحاربة والفساد في الأرض لكي تدخل فيها أعمال حديثة. وترغب بعض الحكومات في هذا التوسيع بسبب شدة عقوبة المحاربة، مع أنها ترفض تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً؛ وهذا يضاعف من أهمية فقه الحال للعدالة.

(١) فتح الباري - كتاب الحدود - رقم ٦٨٠٢ - ج ١٢ ص ١٠٩

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تفسير الآية.

حد الردة

الإيمان بالله الخالق المدبر، الواحد الأحد، هو جوهر الدين. وإهدار الإيمان - من ثم - هو أكبر الكبائر. ومن البدهي أن تكون عقوبة الردة عن الإسلام هي القتل. قال تعالى ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (البقرة: ٢١٧) وقال جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: ٥٤) وبينت السنة المطهرة حكم المرتد في الدنيا، فقال النبي ﷺ: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ".^(١) وقال أيضاً: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"^(٢)

فذلك حد شرعي ثابت مطلق. فقد أثبتت السنة عقوبة المرتد في الدنيا؛ وبين القرآن عقابه في الدنيا والآخرة: من حبوط العمل، والمصير إلى النار. لكن بعض الكتاب المعاصرين أرادوا مجارة الغرب الذي تحلل من كل دين، بزعم حق كل إنسان في حرية الإيمان والكفر، والانتقال من دين إلى دين (كما تنص على ذلك مواثيق الأمم المتحدة) فأنكروا السنة التي قررت قتل المرتد حداً، وقالوا إن المرتد ليس عليه عقوبة دينوية! وللأسف، تورط في هذا الزعم الباطل بعض الكتاب المعدودين من الإسلاميين، تحت ضغط الحكومات والأحزاب العلمانية، وآخر من قال بذلك جمال البنا - شقيق الإمام الشهيد حسن البنا - في جريدة الحياة الدولية يوم ١٩٩٩/١٢/٢٣. ويستند هؤلاء الكتاب إلى قول الله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) وهذه الآية لا تنفي حد الردة، بل تقرر أن الإيمان والكفر يكونان بإرادة العبد الحرة ومشيئته؛ ومن ثم كان مسئولاً عنهما: فمن آمن

(١) أخرجه البخاري

(٢) متفق عليه

كان له الأجر الحسن عند ربه؛ ومن كفر فجزاؤه نار جهنم، كما تقرر الآية نفسها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ وهذا هو العقاب المناسب، أعنى القتل، لأن إهدار أعظم قيمة لابد أن تكون عقوبته أشد العقوبات.

ولقد طور الغربيون فكرهم، فاعتنقوا المادية والإلحاد. وهو ليس بتطوير ولا تحديث بل سلبية فكرية. فالإلحاد معروف منذ القدم، ولا جديد فيه، ولا يمكن أن يمثل تحديثاً أو تطويراً للعقائد. وقد كانت له نتائج مخربة أشد التخريب. وقد وصف برزنسكى القرن العشرين بأنه قرن المذابح المليونية؛ وأحصى القتلى فبلغوا ١٧٠ مليون قتيل.^(١) ولذلك ارتفع المد الدينى فى العالم كله فى الربع الأخير من ذلك القرن الدامى، وخصوصاً فى العالم الإسلامى.

فالعقيدة الإسلامية راسخة وطيدة، خالدة مطلقة، لا تغيير فيها ولا تطوير، اللهم إلا إضافة البراهين العلمية الحديثة على صدق الإيمان وصحته وهو ما يُسمى الإعجاز العلمى فى القرآن الكريم، وهو مبحث جديد فى علم التوحيد يثبت أنه لم يكن فى طاقة البشر فى عهد النبوة أن يأتوا بالحقائق الكونية والعلمية التى جاءت فى بعض الآيات القرآنية.

حد البغى

تطبيق هذا الحد يحتاج إلى فقه الحال ربما أكثر من أى حد آخر. والمقصود بالبغى هو اعتداء فئة مؤمنة على فئة مؤمنة أخرى. والواجب هو قتال البغاة حتى يرتدعوا. وفى هذا يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩).

(1) Brzezinski; Out of Control; p. 18

وهذه العقوبة الحدّية الثابتة الخالدة تثير الكثير من الأسئلة التي يجيب عنها فقه الحال بفحص الحالات المختلفة:

"فما وَصَفُ الطائفة المؤمنة الباغية؟"

"وهل هذا الاقتتال "داخلي" - أعنى فى داخل دار الإسلام، أو هو بين دار الإسلام ودولة أخرى معادية؟"

"وما وَصَفُ الطائفة المؤمنة الأخرى المَبغىُّ عليها؟ هل هى حاكمة فى دار الإسلام أو محكومة؟"

"وهل يكون انسلطان باغياً أحياناً؟"

"ومن ذا الذى يقوم بالإصلاح بين الطائفتين؟ وعلى أى أساس يستند؟"

"وما القوة التى تتكفل بقتال الباغي؟"

"وهل الآمرون بالمعروف بَغَاةٌ؟" (١)

وإذا تذكرنا أن "دار الإسلام" بالأوصاف الفقهية الموروثة لم يعد لها وجود اليوم، وقد حلت محلها ٥٥ دولة، أدركنا أن تطبيق هذا الحد يحتاج إلى فقه جديد، لبيان إمكان تطبيقه من عدمه. والأرجح أن نجد أن البغى يقع من جانب الحكام العلمانيين على شعوبهم المؤمنة، وأن الفئة القادرة على الإصلاح، وعلى قتال الفئة الباغية، غير موجودة فى أية دولة مسلمة حالياً.

وإن تطبيق هذه العقوبة يحتاج إلى: تسليم الطرفين بأنهما فئتان مؤمنتان؛ وإلى وجود فئة مؤهلة للإصلاح ثم القتال؛ وإلى التسليم بأن المرجعية هى القرآن والسنة؛ وهذه الشروط - للأسف - غير متوفرة اليوم.

(١) انظر كتابنا: "الإسلام والقتال"، نشر دار الشرق الأوسط بالقاهرة، ١٩٩٠ ص ٦٨ حيث عرضت مسألة البغاة تفصيلاً.

القصاص

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٨، ١٧٩) فالقصاص قاعدة ثابتة، والقاتل يُقتل، عقوبة مطلقة لا يمكن تطويرها أو تغييرها؛ ومن يجسر على ذلك فقد خرج من دين الإسلام. وفي العالم الآن حملة شديدة ضد القصاص!

لكن بعض القَتَلَة لا يُقتلون بسبب عدم تحقق شروط معينة في الجريمة. فقد يكون القتل خطأ لا عمدًا؛ وتكون العقوبة هي الدية. وقد يعفو وليُّ المقتول بمقابل أو بدون مقابل. ولهذا تتغير العقوبة فتحل الدية محل القصاص.

والدية ذاتها تغلظ وتخفف بسبب اختلاف مكان الجريمة وزمانها، وحال المقتول. فيذكر ابن قدامة: "أن الدية تغلظ بثلاثة أشياء: إذا قُتل في الحرم، والأشهر الحرم، وإذا قُتل مُحَرَّمًا.. فأما إن قُتلَ ذَا رَحِمٍ، فقال أبو بكر: تغلظ ديته. وقال القاضي: ظاهر كلام أحمد أنها لا تغلظ. وقال أصحاب الشافعي: تغلظ بالحرم، والأشهر الحرم، وذِي الرَّحِمِ الْمُحَرَّمِ." وقال بعض الحنابلة: "تغلظ لكل واحد من الحرمات ثلث الدية. فإذا اجتمعت الحرمات الثلاث وجبت ديتان." وعن ابن عباس أن رجلاً قُتلَ رجلاً في الشهر الحرام وفي البلد الحرام، فقال: ديته اثنا عشر ألفاً، وللشهر الحرام أربعة آلاف (= ثلث الدية) وللبلد الحرام أربعة آلاف. وهذا حكم ظاهر، ولم ينكره أحد: "ثبت إجماعاً." (١)

(١) ابن قدامة: المغنى، ج ٧ ص ٧٧٢، ٧٧٣

ولقد قرر النبي ﷺ أن: "من أصيب بدم أو خبل (يعنى جرحاً) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث... أن يقتل (القاتل)، أو يعفو، أو يأخذ الدية." (١)

ودية شبه العمد تختلف عن دية الخطأ؛ ورعاة الأبقار يؤدون الدية من الأبقار، ورعاة الأغنام يؤدونها من الأغنام. (٢) فهذه متغيرات، مع ثبات المبدأ، وهو: القصاص أو الدية، لأن دم المسلم لا يجوز بحال أن يضيع أو يذهب هدراً. وهذا كله يحتاج إلى فقه الحال.

ولقد قضى رسول الله (بدية القتل الخطأ على العاقلة - وهم أهل القاتل. فهنا القاتل لا يُقتل ولا يتحمل الدية وحده، بل يتحتم أن يتعاون معه أهله: "من الأخوة وبنيهم، ثم أعمام الأب ثم بنيهم، ثم أعمام الجد، ثم بنيهم، كذلك أبداً." (٣) وتبيح الشريعة لوكلي الدم قتل القاتل قصاصاً.

وتبيح للطبيب جرح المريض لعلاجه، وقد يؤدي الجرح إلى موته. ولا يكون الطبيب بذلك قاتلاً، إلا إذا كانت وفاة المريض بإهمال منه وتقصير أو جهل. وتبيح للأب أن يضرب أولاده لتربيتهم.

فهذه المتغيرات لا تعنى بحال تغيراً أو تطويراً في المبدأ الأصلي، وهو الذي يحرم القتل، والجرح، والضرب، ويعاقب عليه بالقصاص أو الدية.

والجروح والشجاج درجات متفاوتة، الأمر الذي أدى إلى تخصص البعض في فقه الشجاج لتحديد خطورة كل جرح، وتبعاً لذلك تحديد مقدار الدية: فدية "الدامية" بعير؛ (وهي التي تُدمى الجلد).

(١) ابن ماجه؛ حديث رقم ٢٦٢٣؛ ج ٢ ص ٨٧٦

(٢) نفسه؛ حديث رقم ٢٦٢٧؛ ورقم ٢٦٣٠؛ ج ٢ ص ٨٧٧، ص ٨٧٨

(٣) ابن قدامة؛ المغنى؛ ج ٧ ص ٧٨٧

ودية "الباضعة" بعيران؛ (وهى التى تشق اللحم).

ودية "المتلاحمة" ثلاثة أبعرة؛ (وهى التى أخذت فى اللحم).

ودية "السمحاق" أربعة أبعرة؛ (وهى التى تبلغ الغشاء الرقيق بين اللحم

والعظم).

ودية "الموضحة" خمسة من الإبل؛ (وهى التى توضح العظم، أى تكشفه).

ودية "الهاشمة" عشر الدية إلخ (١).

وحدد النبى ﷺ ديات أعضاء البدن:

فدية العين خمسون

ودية اليد خمسون

ودية الرجل خمسون

ودية الأصبع عشر.... إلخ (٢)

كفارة اليمين

– والكفارات عقوبات. وسنجد فيها الثابت الخالد، والفردانى المتغير، لأن

الشريعة تأخذ حالة المسلم المعاقب فى الحسبان، حتى لا يُكلّف ما لا يطيق، فيُظلم؛
والظلم محرم فى الإسلام تحريماً باتاً قاطعاً.

– قال تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ
الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ
تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا
أَيْمَانَكُمْ﴾ (المائدة: ٨٩)

(١) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ ج ٢ ص ٤٥٤

(٢) نفسه؛ ج ٢ ص ٤٥٤

- قال ابن عباس: "كان الرجل يَقُوتُ أهْلَهُ قُوتاً فيه سَعَة، وكان الرجل يَقُوتُ أهْلَهُ قُوتاً فيه شِدَّة، فنزلت ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ .

ويقول الشافعي: "ويجزئ في كفارة اليمين مُدٌّ بِمَدِّ النَّبِيِّ ﷺ، من حنطة، ولا يجزئ أن يكون دقيقاً ولا سويقاً. وإن كان أهل بلد يقاتون الذرة أو الأرز أو التمر أو الزبيب، أجزأ (من كل جنس واحد من هذا) مُدٌّ بِمَدِّ النَّبِيِّ ﷺ".

ثم يضيف الشافعي قائلاً: "والكفارات بالمدينة، وبنجد، ومصر، والقيروان، والبلدان كلها سواء. وما فرض الله عز وجل على العباد فرضين في شيء واحد قط." فهذا هو الجانب الثابت المطلق في شريعة الكفارات وفي كل فرض فرضه عليهم، لا يتغير بتغير المكان أو الزمان.

لكن الشافعي ينتقل بعد ذلك إلى تفصيل المتغيرات فيقول: "وَمَا يَقْتَاتُ أَهْلُ الْبِلْدَانِ مِنْ شَيْءٍ أَجْزَأُهُمْ مِنْهُ مُدٌّ. وَيَجْزِي أَهْلَ الْبَادِيَةِ مُدٌّ أَقْط. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِأَهْلِ بَلَدٍ قُوتٌ مِنْ طَعَامٍ سِوَى اللَّحْمِ أَدْوَأُ مُدًّا مِمَّا يَقْتَاتُ أَقْرَبَ الْبِلْدَانِ إِلَيْهِمْ." (١)

فالقرآن الكريم يخير المسلم بين: الإطعام، والكسوة، وتحرير الرقبة، والصيام، إذا لم يجد الطعام أو الكسوة، أو ما يحررُ به رقبة. فأفراد المسلمين تتباين أحوالهم الاقتصادية؛ وكل واحد أعلم بحال نفسه؛ وهو يختار ما يقدر عليه؛ وحسابه على الله. (٢) فالكفارة هنا مثال للواجب المخير. وكل مسلم فقيه نفسه فيه.

كفارة الظهار

وكفارة الظهار عقوبة ثابتة مطلقة؛ لكن القرآن الكريم راعى أحوال العباد فخيرهم بين: تحرير رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً، فقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

(١) الأم؛ ج ٧ ص ٥٨

(٢) ابن حزم؛ المحلى؛ ج ٨ ص ٦٩

ذَلِكُمْ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ
أَنْ يَتِمَّاسًا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِينَ مِسْكِينًا ﴿ (المجادلة: ٣، ٤)

يقول صاحب المغنى: "إن كفارة المظاهر - القادر على الإعتاق - عتق رقبة، لا يعجزه غير ذلك." (١) وكل مسلم فى هذا فقيه نفسه، فهو الذى يعلم إن كان قادراً على الإعتاق أو غير قادر. فإن لم يقدر، جاز له أن يصوم شهرين متتابعين؛ فإن لم يستطع جاز أن يطعم ستين مسكيناً. وعلى هذا سوف تتباين كفارة الظهار بتباين أحوال الأفراد، ولكنها تظل ثابتة فى حق المسلم المظاهر، مع هذه الخيارات.

ولقد ظاهر "أوس بن الصامت" من امرأته، فأمره رسول الله ﷺ بالصيام لعلمه بعجزه عن تحرير رقبة، فقالت امرأته: يا رسول الله إنه شيخ كبير، ما به من صيام! فقال ﷺ: "فَلْيُطْعَمْ سِتِينَ مِسْكِينًا".

ويلاحظ هنا أن النبى ﷺ استقى المعلومات عن حال "أوس" من "أوس" نفسه ومن امرأته، وأفتاه استناداً إليها، لأنه أعلم الناس بحال نفسه. وحرصه على دينه يمنعه من الكذب. وهكذا تتغير الفتوى فى أمر الظهار بتغير حال المستفتى. وهذا لا يعنى نسبية ولا ذاتية، ولا مرونة صلصالية، ولا هوى فى نفس المفتى، ولا تطويراً من أى نوع فى شريعة الظهار.

كفارة الجماع فى نهار رمضان

ولقد أوردت الكتب الصحاح قصة "سلمة بن صخر البياضى" الذى جامع امرأته فى نهار رمضان، وهو مظاهر لها. ولما قص الخبر على النبى ﷺ قال له: "اعتق رقبة". قال "سلمة": والذى بعثك بالحق ما أصبحت أملك إلا رقبتى هذه! قال: "فَصُمْ شهرين متتابعين". قال سلمة: يا رسول الله، وهل دخل على من البلاء ما دخل

(١) المغنى، ج ٧ ص ٣٥٩

إلا (بسبب) الصوم؟! قال "فَتَصَدَّقْ أو أَطْعَمْ ستين مسكيناً". قال سلمة: والذي بعثك بالحق لقد بَتْنَا ليلتنا هذه مالنا غشاء! قال: "فَأَذْهَبْ إِلَى صَاحِبِ صَدَقَةِ بَنِي زُرَيْقٍ فَقُلْ لَهُ فَلْيَدْفَعْهَا إِلَيْكَ، وَأَطْعَمْ ستين مسكيناً وانتفع ببقيتها." (١)

إن "سلمة" هو الذى وصف حال نفسه؛ وأفتاه النبى تبعاً لذلك، فانتقل من تحرير الرقبة إلى الصيام إلى الإطعام، ثم إلى التصدق عليه لكى يطعم ويستفيد من بقية ما يُعطى إليه. ومن الجلى أن النبى ﷺ لم يتهاون فى تطبيق الكفارة؛ لكنه لم يكن ليكُلِّف الرجلَ مالا طاقة له به. والقرآن الكريم شرَّعَ خيارات ثلاثة؛ والنبى شرع التصدق على المظاهر الفقير، فكان ذلك أنموذجاً لفقهِ الحال فى تطبيق عقوبة الكفارات.

وهناك قصة أخرى شبيهة بقصة "سلمة". فقد أخرج البخارى فى صحيحه قصة رجل جامع امرأته فى نهار رمضان، لكنه لم يكن مظاهراً لها مثل "سلمة". فلم يستطع عتق رقبة، ولا صيام شهرين ولا إطعام ستين مسكيناً، فأعطاه النبى الطعام ليتصدق به؛ لكنه أخبر النبى بأنه فى أمسِّ الحاجة إليه، فأمره النبى ﷺ بأن يأكله. جاء الرجل إلى النبى فى المسجد فقال: احترقت! قال: "م ذاك؟" قال: وقعتُ بامرأتى فى رمضان. قال: "هل تجد رقبة؟" قال: لا. قال: "هل تستطيع صيام شهرين؟" قال: لا. قال: "فأطعم ستين مسكيناً." قال: ما عندى شيء. فجلس. وأتاه إنسان يسوق حماراً، ومعه طعام إلى النبى ﷺ، فقال: "أين المحترق آنفاً؟" فقال: هاأنذا. قال: خذ هذا فتصدق به." قال: أَعَلَى أَحْوَجَ مِنِّى؟ مَا لِأَهْلِي طَعَامٌ. قال النبى ﷺ: "فَكُلُوهُ." (٢) فهذا تطبيق ثان لفقهِ الحال فى الكفارات.

(١) سنن ابن ماجه: رقم ٢٠٦٢ ج١ ص ٦٦٥

(٢) فتح البارى - ٨٦ كتاب الحدود - رقم ٦٨٢١ - ورقم ٦٨٢٢ - ج١ - ص ١٢٣١

فِدْيَةُ التَّحْلُلِ مِنْ أَحَدِ مَحْظُورَاتِ الْإِحْرَامِ لِلْحَجِّ

ومن الكفارات فدية مفروضة على الحاج إذا تحلّل من أحد محظورات الإحرام بسبب المرض أو الأذى فى الرأس، أى وجود قمل فى شعر الرأس مما يستوجب خلقه. وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ﴾ (البقرة: ١٩٦)

والفدية هنا ليست عقوبة، لأن الحاج المريض لم يرتكب ذنباً ليعاقب عليه؛ إنها كفارة فى مقابل التحلل من أحد محظورات الإحرام. وكان "كعب بن عُجْرَةَ" قد جاء إلى النبى ﷺ فى أثناء إحرامه بالحج واشتكى من كثرة القمل فى رأسه. وكان القوم يطيلون شعورهم، ويتعرضون لظروف سفر صعبة لا تيسر فيها النظافة؛ فأمره النبى أن يحلق شعره وقال: "صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين - مُدَّين لكل إنسان - أو أنسك شاة... أى ذلك فعَلْتَ أَجْزَأَ عَنكَ."

والأمراض كما هو معلوم للجميع درجات عديدة؛ فمنها ما لا يحتاج إلى التحلل من أى من محظورات الإحرام، ومنها ما يحتاج إلى ذلك، كحالة "كعب ابن عجرة"، الذى احتاج إلى أن يحلق شعره للخلاص من القمل قبل الوقت المحدد شرعاً للحلاقة. وكل مسلم فقيه نفسه فى تقدير الحاجة إلى التحلل من أحد محظورات الإحرام، فهو أعلم الناس بحال نفسه. وهذا هو فقه الحال الذى يقرر جواز التحلل من عدمه.

وهناك الخيار الذى يشره الله تعالى للحجاج: من الصيام أو الصدقة أو النسك، (أى ذبح شاة). والمسلم يختار مما خيّر الله تعالى بما يناسب قدراته المالية. ومن الجلى أن الصيام يناسب الفقراء، والصدقة والنسك يناسبان القادرين.

إن شريعة الحج لا نسبية فيها ولا تغيير. والفدية جزء من شريعة الحج. لكن

لُطِفَ الله بعباده وكرمه لهم تمثل في إباحة التحلل مع الكفارة، وكذلك في التخيير بين الصوم والصدقة والنسك . فهاهنا الثابت المطلق، وفي ضمنه المتغير أو المتباين؛ وهو مجال لفقه الحال في الحج .

التعزير

وهناك عقوبات عديدة توضع تحت عنوان : التعزير، كالجلد، والنفي، والغرامة والتهديد والتشهير، والقتل . ويحتاج القاضى إلى مزيد من فقه الحال عند تطبيقها، لكى يختار العقوبة الملائمة للجريمة ولحال المجرم .

وأما الجلد فقد قال رسول الله ﷺ : " لا يُجْلَدُ فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله (١) " لكن الفقهاء أجازوا الزيادة فى حالات معينة . قال مالك والشافعى وأبو يوسف وزفر: تجوز الزيادة على العَشْرِ، وذلك تبعاً لحال الجانى وحجم الجناية، وهل هو عائد؟ وقيل إن التعزير موكول لرأى السلطان أو الحاكم أو القاضى، تخفيفاً أو تشديداً، لأن التعزير شُرِعَ للردع، ومن الناس من يردعه الكلام ومنهم من لا يردعه الضرب الشديد . فلذلك كان تعزير كل أحد بحسبه (٢) .

* * *

(١) فتح البارى - ٨٦ كتاب الحدود - رقم ٦٨٤٨ ج ١٢ ص ١٧٥

(٢) نفسه ؛ الشرح ؛ ص ١٧٨

المبحث السابع

تطور الوسائل (التطور العلمى والتقنى) وتباين الأعراف الاجتماعية

تطور العلوم الطبيعية والتقنية

تمهيد :

لا أظن أننى بحاجة إلى التذكير بموقف الإسلام من التطورات المتتالية فى مجال العلوم الطبيعية والتقنيات المبنية عليها، بعد أن تكررت الإشارة إلى ذلك الموقف فيما سبق من فصول هذا الكتاب . فهذه التطورات تقع فى مجالات "العفو" و"المندوب" و"الواجب" ؛ والإسلام يشجع المسلمين على الإسهام فيها . وقد برز بعض أبناء الإسلام فى مجالات العلوم والهندسة والطب وفاقوا الأجانب . والأمة المسلمة أخذت بكل التطورات العلمية واستفادت منها فى الأغراض السلمية . وهى تدعو غيرها للحد من استعمالها فى الأغراض الحربية والتدمير الشامل .

ويؤثر التطور العلمى والتقنى فى عادات الناس وأعرافهم، ويتأثر بها . فإن حاجات الناس هى التى توجه التطور التقنى ؛ ونحن نرى اليوم كيف تأثرت تقاليد المجتمع بذيوع التليفزيون والهاتف النقال والبريد الإلكترونى ووسائل المواصلات فى البر والبحر والجو، وما لا حصر له من المخترعات . ولهذا جعلت التطور التقنى والعلمى مع تباين الأعراف والتقاليد فى مبحث واحد .

وأحب أن نتذكر أن الأخذ بالتطورات العلمية والتقنية لا يتطلب أخذ عقائد أصحابها كما يزعم بعض العلمانيين العرب . ومعروف أن أوربا أخذت العلوم عن المسلمين فى العصور الوسطى، ومع ذلك لم تأخذ الإسلام . ونحن المسلمين اقتبسنا العلوم عن اليونان القدماء وعن الهنود والفرس، ومع ذلك لم ندخل فى دياناتهم . والواقع الماثل فى حياة الأمة المسلمة الآن يؤكد هذه البدهية . وها هى باكستان صنعت القنابل النووية دون أن تضطر إلى اعتناق دين من اكتشفها . وهناك عدد من الدول المسلمة لديها أسلحة جرثومية وكيميائية مصنوعة محلياً، ولم تضطر إلى نبذ دينها الإسلامى . بل إن فئة العلماء وأستاذة الجامعات ازدادوا تمسكاً بالإسلام بازدياد معارفهم العلمية . وكل ما يدعيه العلمانيون عن الارتباط العضوى بين تطور العلوم الطبيعية وديانات العلماء الذين طوروها، لا أساس له من الصحة . وقد أسهم فى تطوير هذه العلوم والتقنيات علماء مسيحيون ويهود ومسلمون وملحدون؛ فهى ليست قاصرة على أتباع دين معين أو جنس معين أو ثقافة معينة، لأن موضوع العلوم هو المادة، والمادة هى المادة فى كل بقاع العالم، والقوانين الحاكمة لها هى فى كل أرجاء الكون .

لكن العلمانيين العرب ينكرون هذه الحقائق دون سند من تاريخ العلم أو حقائقه .

يقول خالد محمد خالد : "منذ عامين تقريباً، شهدت ميلاد فكرة، تواتت بعض الأدباء الناشئين على أن يتبنوها، ويكفلوها، ويبشروا بها، وهى أن الشرق خُلق ليكون "روحانيات" ويجب أن يظل كذلك، وكذلك فحسب، وأن استيراد المبادئ الغربية، أياً كانت، ضلالة لا تليق بجلال الشرق وسُموه . قلت للأديب الناشئ ليلتها : واستيراد المخترعات أيضاً، لا تنس أن تضيفه إلى قائمة المحظورات، حتى يبلغ جلال الشرق مداه...!!" (١)

ومن الواضح أن رأى الذى ينسبه خالد محمد خالد إلى ذلك الأديب الشاب

(١) "من هنا نبدأ" ، سنة ١٩٥٠ ص ٤٥

هو كلام مشوه؛ ولا يتسق مع أحكام الإسلام، الذى يقرر نبيه الكريم أن "الحكمة ضالة المؤمن". ويقرر كتابه العزيز مبدأ الأخذ بكل المبادئ الصائبة بقوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (الأعراف: ١٩٩) ولكن منهج العلمانيين يلجأ دائماً إلى تشويه رأى المخالف، ليبدو سخيلاً للقارئ، وتيسر مهاجمته!

فالشىخ خالد يريدنا أن نرفض المخترعات، أى الوسائل والأدوات المادية، طالما رفضنا المبادئ الإلحادية . وإذا قبلنا الوسائل والمخترعات الأوروبية كان علينا أن نتقبل مبادئ الفلسفة المادية الملحدة التى يعتنقها صناع السيارات والطائرات والبواخر.

وبعد الشىخ خالد محمد خالد، سار على طريقه المضلل عشرات من أساتذة الفلسفة والاجتماع والاقتصاد؛ فهو كان واعظاً فى الجمعية الشرعية؛ أى أنه كان عالماً فى الإسلام، وكلمته يجب أن تؤخذ مأخذ الجد والاحترام؛ وهم جهلة بالإسلام، وليس لديهم وقت للدراسة والتمحيص . وقد أعجبهم كتابه المشار إليه (بالحامش) فجعلوه إنجيلهم، وإن كان هو نفسه قد رجع عن آرائه التى عرضها فيه بعد أن نضج علمياً.

إن فقه الحال يكشف لنا سخف هذه الآراء وتهافتها . ويحذرنا أيضاً من الخلط بين الوسائل المادية وبين الغايات الشرعية التى نتوسل بها إليها . وهناك ظواهر خلط بين الوسائل والغايات يقتربها بعض الإسلاميين أيضاً، ومن الواجب إزالتها . فالأدوات فى ذاتها محايدة شرعاً أقصد أنها ليست حلالاً ولا حراماً فى ذاتها . وسوف تتضح هذه الحقيقة فيما يلى من هذا المبحث بإذن الله .

تطور أدوات الحرب :

ولعل أعظم التطورات العلمية والتقنية قد ظهرت وتجمدت فى أدوات الحرب . والإسلام يأمر المسلمين بإعداد القوة بقدر الطاقة؛ والله تعالى يقول : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (الأنفال: ٦٠)؛ وهذا الإعداد يتطلب تطوير أدوات الحرب تطويراً متواصلاً، وتطوير العلوم التى تيسر تطوير هذه الأدوات بطبيعة الحال .

لكن هذا التطوير يحتاج إلى إعادة فهم بعض الآيات وبعض الأحاديث التي تتصل بالحرب . من ذلك - مثلاً - توزيع الغنائم . قاله تعالى يقول : ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (الأنفال : ٤١) فهل الفقه الموروث يمكن أن يطبق اليوم في توزيع الغنائم ؟ وكيف نُمثل لهذه الآية الكريمة إذا لم نستطع أن نطبقه ؟

إن أسباب القتال ومسوغاته الشرعية لا ينالها أى تغيير أو تطوير، وكذلك شرائع القتال وأخلاقياته، وأحكام الأسرى، وأحكام الهدنة والصلح وإنهاء العداء؛ كل ذلك من الثوابت الشرعية التي تستند إلى الكتاب والسنة^(١) وتطور أدوات الحرب لا يتطلب أى تغيير أو تبديل فيها . ولكن توزيع الغنائم لابد أن يعاد النظر فيه لتبديد أية شكوك يمكن أن يثيرها كاتب علمانى متغرب بحجة " التطور " .

الآية الكريمة تعطى أربعة أخماس الغنائم إلى المقاتلين المشاركين فى القتال؛ ولكن المقاتلين اليوم يتقاضون رواتب ثابتة من الدولة، وخصوصاً الضباط والفنيين . والغنائم فى الحرب الحديثة قليلة؛ فهي حرب تدمير، وأحياناً تدمير شامل . وحتى لو غنم المقاتلون شيئاً من سلاح العدو فإنهم لا يستطيعون الاستفادة منه كأفراد فى تحقيق مصالحهم الشخصية والمعيشية . فماذا يصنع المرء بدبابة أو مدرعة أو أى سلاح حربى حديث ؟ ويشارك فى الحرب الحديثة الشعب كله، فكيف توزع الغنائم على الملايين ؟

لم يعد هناك حل سوى إنفاق الدولة من ميزانيتها على الجيش : تدريباً، وتعليماً وتسليحاً، ورواتب للجنود والضباط والفنيين . ولهذه السياسات مثيل لدى الدول منذ عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فقد نظم دواوين - أى إدارات -

(١) راجع كتابنا : الإسلام والقتال ، دار الشرق الأوسط ، سنة ١٩٩٠ ، ص ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٥

لتنظيم الجيوش المسلمة وتسليحها والإنفاق عليها من كل النواحي.^(١) وقد اقتبس ذلك من الدولة الرومانية التي كانت تقاتل المسلمين في مستعمراتها في الشام ومصر. إن المطلوب هو الوفاء بحاجات الجيوش من جميع النواحي، بصرف النظر عن مصدر الأموال التي تنفق لتحقيق ذلك، فلتكن من المكوس والجمارك والضرائب، إلى جانب التبرعات، والغنائم إن وجدت. ولا بد من الوفاء بحاجات المقاتلين المتفرغين للقتال جنوداً وضباطاً. ومن المؤسف أن الدول الحديثة لا تعطى الجندي الذي يؤدي الخدمة الوطنية الإجبارية إلا أقل القليل. وكان لهذا التقصير الظالم نتائج سيئة عديدة.

إن الغاية من توزيع أربعة أخماس الغنائم على المقاتلين المشاركين في القتال هي الوفاء بحاجاتهم وحاجات أهليهم. إنهم يقاتلون في سبيل الله حقاً، لكن من حقهم الحصول على المال الذي يكفل الحياة اللائقة لهم من أى مصدر كان. ولا خطأ في تغير أو تطور مصادر تمويل نفقاتهم، طالما تحققت الغاية الشرعية. ولا مجال هنا لادعاءات المدعين بأن التطور لحق بالشرعية أو اضطرنا إلى مخالفة آية كريمة. فالشرعية ثابتة مطلقة في شرائع الحرب، بما في ذلك توزيع الغنائم؛ وهذه نتيجة كبيرة ومفيدة من هذه التحليلات، لأنها تغلق الباب في وجه التطوريين والسوفسطائيين وتسقط مغالطاتهم.

وأما "الخمس" الذي جعلته الآية لله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين فقد اختلف الفقهاء في توزيعه بعد وفاة النبي ﷺ. فقال أصحاب الرأي: "يُقسَمُ الخمس على ثلاثة: اليتامى والمساكين وابن السبيل. وأسقطوا سهم رسول الله ﷺ بموته وسهم قرابته أيضاً."^(٢) فقد توفى النبي ﷺ - وبمرور الزمن - توفى ذوو قرباه،

(١) المغني؛ لابن قدامة؛ ج ٦ ص ٤٣٦

(٢) المرجع السابق؛ ج ٦ ص ٤٠٦

فيذكر أن أبا بكر وزع الخمس على الثلاثة الباقين. وفي اعتقادي أن هذا هو التصرف الممكن الوحيد.

ونحن ندع هذه القضية الآن لأن هذا ليس موضعها من البحث، فهي تدور حول تغيرات اجتماعية لا تغيرات في الوسائل والأدوات؛ وموضعها ضمن التغيرات الاجتماعية.

صلاة الخوف

كذلك أسفر التطور المذهل في وسائل القتال وأدواته، في البر والبحر والجو، إلى عدم اضطرار الجنود إلى أداء صلاة الخوف. فقد كانت الجيوش المعادية يقف بعضها في مواجهة البعض الآخر. وكانت المسافات الفاصلة بين الأعداء قصيرة جداً بحيث كان كل فريق يرى الآخر بالعين المجردة. فإذا صَلَّى الجنود المسلمون في جماعة كان من الممكن أن ينتهز العدو الفرصة لكي يهاجمهم وهم سجود أو ركوع. ولذلك حذرهم القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾ (النساء: ١٠٢)

والآن، لا يحتاج الجنود المسلمون إلى أن يصلوا صلاة الخوف. مثلاً، سلاح الطيران، هل يخشى جنوده أن يؤديوا الصلاة فيراهم العدو، فيهاجمهم وهم يصلون؟ إنهم يستطيعون أداء الصلاة المفروضة كما يؤديها المسلمون، ولا يكون ذلك سبباً في تعرضهم لهجوم العدو. ورآدارات العدو وأجهزته التجسسية ترصد حركة الطائرات لا صلاة الجنود. والشيء نفسه يصدق على جنود البحرية سواء كانوا على متن السفن أو في القواعد البحرية أو في الغواصات، وعلى القوات البرية أيضاً.

ومن المعلوم أن الجيوش تتبع نظام النوبات، فى معظم الأعمال. وبذلك تتاح الفرصة لأداء الصلاة فى اطمئنان - أى الصلاة العادية، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣) فهم يصلون صلاة الآمن، لأنهم لا يكونون خائفين. (١)

وعلى الرغم من هذا كله، ربما فى ظروف معينة، يحتاج الجنود فى عصرنا هذا إلى أن يصلوا صلاة الخوف. غير أن هذا لن يكون سوى ظرف نادر الحدوث. وهكذا نجد أثر التطور العلمى والتقنى فى أداء العبادات. فالصلاة واجبة وجوباً ثابتاً مطلقاً، لكن هذا الضرب من الصلاة - أعنى صلاة الخوف - تضاءلت ظروف أدائها بسبب التطور العلمى والتقنى وهذا هو التباین أو الاختلاف الحديث. وهو لا يمكن أن يُسمى تطوراً أو نسبية بأى معنى من المعانى.

التصوير

والتصوير تطور علمى وتقنى حديث دخل فى حياة الناس الفردية والاجتماعية والرسومية على أوسع نطاق. ولا أظن أننى بحاجة إلى شرح هذه الحقيقة. وقد ظن كثيرون أن الإسلام يحرم التصوير بكل ضروبه وأشكاله، وأن استعمال التصوير لا بد أن يحمل المسلمين على انتهاك السنة النبوية. وهذا هو ما يروج له العلمانيون التطوريون. وهو غير صحيح.

فالرسول ﷺ استثنى الصور فى الثياب من التحريم، وقال: "إِلَّا رَقْمًا فى ثوب." (٢) وأجاز ﷺ صنْع اللعب للبنات على هيئة طير أو حيوان. وقال ابن عباس

(١) المغنى؛ لابن قدامة؛ ج١ ص ٤٣٣؛ والأم؛ للشافعى؛ ج١ ص ١٨٦
(٢) فتح البارى - ٧٧ كتاب اللباس - رقم ٥٩٥٨ [والرقم يعنى: النقش أو التصوير].

لرجل يعمل مصوراً: "ويحك! إن أُبَيَّتَ إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر!"^(١) وقال ابن العربي: "حاصل ما فى اتخاذ الصور أنها إن كانت ذات أجسام (أى: تماثيل) حُرِّمَ بالإجماع. وإن كانت رقماً فأربعة أقوال: الأول يجوز مطلقاً على ظاهر قوله: "إلا رقماً فى ثوب." الثانى: المنع مطلقاً حتى الرقم (النقش). الثالث: إن كانت الصورة باقية الهيئة قائمة الشكل حُرِّمَ؛ وإن قُطعت الرأس أو تفرقت الأجزاء، جَازَ. قال: وهذا هو الأصح. الرابع: إن كان يُمْتَهَن جَازَ، وإن كان مُعَلَّقاً لم يَجْزُ."^(٢) لأن تعليق الصور على الجدران تعظيم لها وإكبار.

ونصوص الأحاديث التى حَرَّمَت التصوير تبين أن النبى ﷺ كان يدرك خطورة التماثيل على عقائد الناس الذين نبذوا عبادة الأوثان والأصنام تَوَّاءً؛ وقد كان الشرك متصلاً فى نفوس الجاهليين؛ وهم بالكاد آمنوا بالواحد الأحد الذى لا شريك له ولا مثيل، الخالق المصور وحده. فكان دَرءُ أخطار الشرك له أهمية قصوى. ولذلك أُجِيزَ صُنْعُ تماثيل كلعب للأطفال لأنها تُمْتَهَن بين أيديهم فى أثناء اللعب، بحيث تنعدم كل الأحاسيس بالقداسة نحوها. وحُرِّمَ تعليق الصور للزينة أو لأى غرض آخر، ربما لأنها تكتسب شيئاً من الإكبار، أو التقديس؛ وذلك احتمال كبير فى بيئة قدَّست الأصنام دهوراً، وقاتلت من أجل الإبقاء عليها: ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ (الفرقان: ٤٢)

فكان تحريم التصوير، ونحت التماثيل خاصة، إجراءً وقائياً ضرورياً، وسدّاً لا بد منه فى مواجهة الوثنية والشرك.

كان التصوير - إذن - طريقاً إلى أضرار اعتقادية كبيرة جداً.

والآن لم يعد ثمة خوف من عبادة الأوثان؛ وأصبح التصوير الفوتوغرافى خاصة

(١) فتح البارى - ٧٧ كتاب اللباس -؛ شرح الحديث رقم ٥٩٦٣؛ ج ١ ص ٣٩٤

(٢) نفسه؛ الشرح؛ ص ٣٩٠، ٣٩١ (والغنى؛ ج ٧ ص ٦ وما بعدها)

وسيلة حيوية جداً، ومن المستحيل الاستغناء عنها. ثم إن المصور الفوتوغرافى ليس مصوراً فى الحقيقة، لأن الجهاز هو الذى يصور؛ ودور المصور هو تشغيله وتوجيهه فقط. وهذا القول يصدق على التصوير السينمائى والتليفزيونى عامة. والأمة المسلمة تحاول اليوم استغلال التليفزيون والسينما فى خدمة الإسلام.

وإذا كانت التماثيل محرمة بالإجماع فإنها ليست ذات نفع حيوى للأمة. بل هى تستخدم لتخليد ذكرى الزعماء والقادة؛ وكثير منهم لا يستحق شيئاً من التقدير، مثل "دى ليسبس" الذى يُعزى إليه الإشراف على حفر قناة السويس.

فالتطور فى أدوات التصوير وفنونه تطور مرغوب فى حكم الإسلام، ولا سند لتحريمه. إنه أداة جيدة للدعوة الإسلامية، فضلاً عن نفعه العام المتنوع فى مختلف مجالات الحياة. وعلينا نحن أن نستغل كل الأجهزة الحديثة لنشر ديننا فى العالمين.

وسائل الوضوء:

ومن طبيعة البشر أنهم يغيرون وسائل حياتهم بحثاً عن الأيسر والأجدى. وقد اختلفت وسائل حياتنا اليوم اختلافاً كثيراً عنها فى عهد النبوة. لكن الغايات الشرعية باقية على ما هى عليه، لأنها ثابتة، معتبرة شرعاً، ولا يجوز تغييرها.

ولنأخذ - مثلاً - وسيلة الوضوء أو أداة الوضوء. فقد كان الناس يستعملون آنية من أنواع شتى لنقل الماء وحفظه. والشرعة تحتم أن يكون ماء الوضوء طاهراً، ولذلك أمر النبي ﷺ بغسل اليد قبل إدخالها فى الإناء الذى فيه ماء الوضوء، فقال: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليُغسل يده قبل أن يُدخلها فى الإناء، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده." (رواه مالك والشافعى وأبو داود). وفى هذا يقول ابن رشد إن هذا الحديث: "لم يُقصد به حكم البدء فى الوضوء، وإنما قصد به حكم الماء الذى يُتوضأ به، وإذ كان الماء مشروطاً فيه الطهارة." (١) ومعنى هذا أن وضع اليد فى الإناء

(١) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ ج ١ ص ١١

دون غسلها - إذا كانت طاهرة - لا يشكل مخالفة للسنة؛ فالغاية من الغسل متحققة بدونه .

هذه الوسيلة لحمل الماء وحفظه تغيرت اليوم . فمعظم المسلمين الذين يعيشون في المدن تأتيهم المياه عبر الأنابيب والصنابير الطاهرة، فيشربون ويتوضأون، دون أن يتعرضوا لمخالفة الحديث الشريف . لكن عليهم بطبيعة الحال أن يتأكدوا من طهارة الماء في كل حال . فالطهارة شرط صلاحية الماء للوضوء . وتغير الوسائل وتطورها مشروع ومطلوب لتيسير الحياة وترقيتها، ولكن تظل الطهارة شرطاً شرعياً لا يتغير ولا يتبدل . ولا يجوز بحال الخلط بين الوسائل المتطورة والغايات الشرعية الثابتة المطلقة، واستغلال ذلك الخلط للزعم بأن كل شيء يجب أن يتطور ويتغير، كما يزعم دعاة النسبية الجذرية السوفسطائية .

وقد حدث ذلك الخلط في بعض الكتابات الحديثة . ففي عام ١٩٨٣م كتب الدكتور عبد المنعم النمر في جريدة الأهرام المصرية عدة مقالات مؤداها أن الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه "أمر" بما "نهى" عنه رسول الله، وبناء على ذلك زعم أنه يحق لنا اليوم أن نفعل فعل عثمان ونأمر بما نهى عنه، وننهى عما أمرت به !

فالنبي ﷺ " نهى " عن التقاط ضالة الإبل، وعثمان "أمر" بالتقاطها؛ قلنا اليوم أن نفعل أشياء من هذا القبيل تحقيقاً للمصالح . وها هنا الخلط بين الوسيلة المتطورة، وبين الغاية الثابتة . فالغاية الشرعية هي حفظ مال المسلم، ورَدُّه إليه . والوسيلة الجديدة هي بناء عثمان حظائر للإبل الضالة إذا التقطها أحد غير صاحبها . وبغير هذه الحظائر كان تركها حيث كانت ترعى أدعى إلى أن يعثر عليها صاحبها، لكن الحظائر المخصصة للإبل الضالة تيسر على المسلمين استرداد إبلهم؛ فهي تيسر لتحقيق الغاية من السنة، وليست أمراً بما نهى عنه الرسول كما زعم خطأ . والتطور هنا في الوسيلة، لا في

الغاية . وتطور الوسائل مطلوب ومرغوب لأنه ييسر للناس معاشهم، مثل السفر عن طريق الجو لأداء فريضة الحج؛ فالفريضة ثابتة أبدية؛ لكن وسائل السفر تطورت من الجمال إلى البواخر إلى السيارات، ثم الطائرات. وهذه بدهييات؛ لكن العلمانيين والمتغربين يستغلون الخلط بين الوسائل المتطورة والغايات الشرعية الثابتة للمطالبة بتطوير الإسلام عقيدة وشرعية، أو تثبيت كل شيء، والإبقاء على الجمال والحمير والبغال، والامتناع عن السفر بالطائرات والسيارات! وهم يلومون الإسلاميين الذين يقبلون تطوير الوسائل ويرفضون تطوير الثوابت في العقيدة والشرعية!^(١)

وقد يتعجب البعض من هذا الخلط ومن مجافاة هذه البدهيات على ألسنة كتاب كبار وأساتذة جامعات، لكن العجب لا بد أن يزول إذا تذكرنا أنه في المعركة بين الإسلام والمادية العلمانية، استبيحت كل الحقائق وانتهكت كل البدهيات، واختلط كل شيء بكل شيء في موجات متلاحقة من التشويش الثقافي الشامل قادتها جبهات نظامية مسيطرة في التعليم والإعلام والثقافة، في الداخل ومن ورائها قوى أجنبية تدعمها بكل الوسائل الممكنة: تمويلاً ونشراً ودعاية وحماية.

أدوات المائدة

والأدوات الحديثة لتناول الطعام قليلة، وليست حديثة كلية. وهي لا تستدعي مخالفة سنة أو شريعة إسلامية، أو الحاجة إلى "وَحْيٍ!" جديد كما يزعم أحد المهوسين بالحدائث والتطور والتجديد.

فالملقعة كانت معروفة عند العرب، وإن كانوا يفضلون الأكل بأصابع أيديهم. والسنة النبوية تعلمنا الحرص على غسل اليدين قبل تناول الطعام؛ فإذا أكل المسلم

(١) نشأت في الجامعات والمعاهد مكاتب خاصة لتلقى المفقودات التي يلتقطها الأفراد، وكل من فقد شيئاً يتجه إلى المكتب المختص ليتسلم حاجته. وحتى في الحرم المكي الشريف يوجد مكتب لهذا الغرض، وهو يقدم خدمات عظيمة لآلاف من الحجاج الذين يفقدون أشياء ثمينة، وجوازات سفر، وأوراقاً مهمة وغير ذلك، فيجدونها هناك.

بيده، دون ملقعة، لم يكن في ذلك ضرر. وإذا استعمل المنقعة فلا مانع، ولا مخالفة لشريعة أو قاعدة أدبية. والرسول ﷺ ينصح المسلم فيقول: "إذا أكل أحدكم طعاماً فلا يمسح يده حتى يلعقها." (١) والغاية من وراء ذلك الاستفادة مما قد يكون عالقاً باليد من الطعام، وإن كان يسيراً. وتلك فلسفة عامة في تعاليم الإسلام تقتضى الحرص على الأرزاق والأقوات كيلا تتبدد أو تتعرض للإسراف والتبذير، وما يعنيه من الاستهانة بنعم الله تعالى؛ والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٧) وإلى جانب لعق الأصابع يندب النبي ﷺ إلى لعق الأنية أيضاً، فيقول: "من أكل في قصعة فلحسها استغفرت له القصعة." (٢) وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا وقعت اللقمة من يد أحدكم فليمسح ما عليها من الأرض، وليأكلها." (٣)

والملقعة أو الشوكة أو السكين تمنع اليد من ملامسة الطعام، فلا يحتاج إلى لعق الأصابع؛ لكن يندب عندئذ لعق الملاعق بحيث لا يترك فيها طعام، مهما كان يسيراً؛ وكذلك لعق الأنية بالملاعق حتى لا يترك فيها شيء يكون مصيره صندوق القمامة. وإذا وقعت لقمة على الأرض، (والأرض هنا يقصد بها ما يفرشه الإنسان ليضع عليه طعامه)، فلا يلقي بها إلى القمامة، بل يمسحها مما يكون قد علق بها وليأكلها؛ وإذا لم يكن من الممكن تنظيفها يجب تغذية الطير أو الحيوان بها. ولا ريب أن البشرية اليوم بحاجة ماسة إلى أن تتعلم هذه الدروس الإسلامية بعد أن أوغلت في التبذير والإسراف، والعبث بنعم الله تعالى.

المراحيض الحديثة (وأحكام التخلّي):

ويظهر تأثير الوسائل الحديثة بقوة في أحكام "التخلّي"، أعنى التبول والتبرز. فالتعاليم النبوية تُوجب التحوط من النجاسات عند التبول والتبرز (أو التغوط)،

(١) رواه أبو داود

(٢) رواه الترمذی

(٣) رواه ابن ماجه

وتُوجب التستر عن الناس، والحرص على ستر العورة، والكف عن الكلام، واجتناب استقبال القبلة أو استدبارها، والاستنجاء باليد اليمنى. (١)

والمراحيض الحديثة تحقق كل هذه الأحكام تحقيقاً دقيقاً كاملاً، إذا رُوعي في إنشائها احترام التعاليم الشرعية: فهي تستر الإنسان حين يتخلّى، ولا تدع فرصة للكلام لأى أحد بصرف النظر عن معرفته للنهى والأمر فى تعاليم الإسلام الخاصة بالتخلّى. والمرحاض الحديث مصمم على نحو يحمى المرء من تناثر قطرات البول على ثيابه أو قدميه؛ وهو يَمَكِّن الإنسان من الاستنجاء بالماء دون أن يُعرّض يديه للتلوث أو النجاسة. وإذا رُوعي في بنائه ألاّ يستقبل القبلة أو يستدبرها، فإنه يحمل مَنْ يستعمله إلى الامتثال للتعاليم دون أن يدري! وبصفة عامة نجد هذه الوسيلة الحديثة مُعَيَّنة للمسلم على طاعة الله تعالى، ومحقة للغايات الشرعية المنشودة فى أحكام الطهارة والتخلّى. ومن المؤسف أن كثيراً من العمارات والبيوت وحتى بعض المساجد الحديثة لا تراعى عدم استقبال القبلة واستدبارها فى تصميم الحمامات والمراحيض، وبذلك تحمل المتخلّى على انتهاك السُّنة النبوية وتعاليمها، على الرغم من أنه قد يكون على علم بها! ولقد وجدتُ هذا الخطأ فى التصميم فى دورات المياه فى إحدى كليات الشريعة! وكان بعض الأساتذة والطلاب إذا اضطروا إلى التخلّى فيها يجلسون ووجوههم إلى اليمين أو اليسار ليتجنبوا استقبال القبلة واستدبارها!

فمن الوجهة الشرعية، هذه الوسائل الحديثة مرغوبة شريطة أن يُراعى فى وضعها الأحكام الشرعية. إنها عندئذ تيسر للمسلمين تحقيق الغايات المرجوة من الطهارة والاستنجاء، واجتناب البول، وستر العورة، وتحقيق الطهارة والنظافة على نحو ممتاز. هذا فضلاً عن أنها تصون الشوارع والطرق والمتنزهات عن التلوث، وتصون البيئة

(١) فتح البارى؛ ٤ كتاب الوضوء - الأحاديث أرقام ٦٠، ٦١، ٦٢ وكذلك نيل الأوطار؛ أبواب أحكام التخلّى - ١٦ - ص ٢-١٠٢

العامّة من الآثار المُدَنّسة للتخلّى فيها. وقد قال رسول الله ﷺ: "اتقوا اللاعنين!" قالوا: وما اللاعنان يا رسول الله؟ قال: "الذى يتخلّى فى طريق الناس أو فى ظلّهم." (رواه أحمد ومسلم وأبو داود) ^(١) هذا قبل أن يعرف غيرنا حرمة البيئة ونظافتها! خلق الشعر وصنّعه:

وحلق الشعر وتقصيره وصنّعه مسائل يظهر فيها المجال الذى يُسمح فيه باتباع الأعراف الاجتماعية، وحدود ذلك المجال.

فقد كان شعر رسول الله ﷺ: "يبلغ شحمة أذنيه." وفى خبر آخر: كان شعره يضرب منكبيه؛ يعنى يصل إلى كتفيه. ^(٢) وقد سئل الإمام أحمد عن الرجل يتخذ الشعر، أى يطيله، فقال: "سنة حسنة لو أمكننا اتخاذه." وذكر أحمد أن الصحابة أطالوا شعورهم لكن ليس على طول واحد. لكن أحمد - على الرغم من هذا - قال إن حلق الشعر لا يُكره؛ لكن تركه أفضل. وكان أولاده يحلقون شعورهم فلا ينهاهم، استناداً إلى الخبر القائل إن النبى أمر بحلق شعر أبناء جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه. وعلى هذا أجمع العلماء على إباحة الحلق. ^(٣)

فبوسعنا أن نقول إن إطالة الشعر تقليد زكاه النبى ﷺ، لكنه لم يُوجبه أو يندب إليه، بدليل أنه أمر بحلق شعر أبناء جعفر. وهكذا فُتح الباب لعمل التقاليد والأعراف وتفضيل الناس واستحسانهم؛ وها نحن الآن نفضل تقصير الشعر، ونلوم الذين يطيلونه تقليداً للأجانب! وإذا كان النبى ﷺ قد أطال شعره، فإنه أيضاً كان يحرص على مخالفة المشركين وأهل الكتاب والمجوس. فأحرى بنا اليوم أن نحرص على كل ما يميزنا من الأمم الأخرى فى مظهرنا كما فى عقيدتنا وشريعتنا وأخلاقياتنا. والعمامة، لا الشعر، هى العَلَمُ الناطق المميز للمسلمين؛ فكم منا يحرص عليها فى هذه الأيام؟

(٢) فتح البارى؛ الحديثان رقم ٥٩٠١، ٥٩٠٣

(١) نيل الأوطار؛ ج١ ص ٨٥

(٣) المغنى؛ لابن قدامة؛ ج١ ص ٨٨-٩٠

صفوة القول فى مسألة طول الشعر - إذن - إنه لا يخضع لنصوص توجبه أو تحرمه . فهو من "العفو" الذى ليس فيه نص من كتاب أو سنة . والأمر فيه إلى الأعراف الاجتماعية . ولذلك لا يصح بحال أن يتخذ تغييره تطويلاً وتقصيراً ، دليلاً على نسبية الشريعة أو خضوعها للعادات الاجتماعية المتغيرة .

أما تشويه الخَلْقَة بحلق جزء من شعر الرأس وترك أجزاء - وهو ما يُسمى "القَزَعُ" فقد نَهَى عنه رسول الله ﷺ ^(١) فهذا الذى نراه من بعض لاعبى كرة القدم وغيرهم (الذين يحلقون بعض شعر الرأس ويطيلون الباقي) حرام .

وصبغ الشعر يشبه تقصيره وحلقه أو تطويله . فلقد قال النبى ﷺ : "إن اليهود والنصارى لا يصبغون ، فخالقوهم" ^(٢) لكن اليهود والنصارى لم يثبتوا على الصبغ أو عدمه ، كما هو حالهم اليوم . وعلى هذا لم يعد الصبغ - أو الخضاب - وسيلة لتمييز المسلمين منهم . ولقد اختلف العلماء فى حكم الصبغ تبعاً لذلك ؛ وقد انتهى ابن حجر من عرض الخلاف إلى القول : إن الخضاب أولى : "لأن فيه امتثال الأمر بمخالفة أهل الكتاب ، .. إلا إن كان من عادة أهل البلد تركُ الصبغ ، وأن الذى ينفرد بدونهم بذلك يصير فى مقام الشهرة ، فالترك فى حقه أولى" ^(٣) وبذلك صار مرجع التفضيل هو عادات أهل البلد . وتحكيم العادات والأعراف لا يُقبل إلا فى حالة عدم وجود نصوص يُرجع إليها . والحديث المذكور آنفاً يأمر بالمخالفة ، والصبغ وسيلة إلى تحقيقها . فالمخالفة التى تعنى تمييز المسلم فى مظهره وزيه غاية مشروعة ثابتة ، يجب العمل على تحقيقها ، لكن الوسيلة تغيرت . وعلى المسلمين أن يحرصوا على التمييز والمخالفة بأساليب أخرى فعالة . وكلما بطل أثر وسيلة علينا أن نبحث عن غيرها .

(١) فتح البارى ؛ رقم ٥٩٢١

(٢) نفسه ؛ كتاب اللباس - باب ٦٧ - الخضاب - رقم ٥٨٩٩

(٣) نفسه ؛ شرح ابن حجر ؛ ص ٣٥٥

وتظل العمامة هي الميزة الفارقة الحاسمة التي بقيت على فعاليتها التمييزية عبر العصور، وإن كان بعض النصارى في مصر يَعْتَمُونَ متأثرين في ذلك بمواطنيهم من المسلمين، الأمر الذي يحتم ضَمَّ مميزات أخرى، أو وسائل تمييزية أخرى، إلى العمامة، مثل اللحية والثياب.

وهكذا تبدو لنا أهمية التمييز بين الوسائل المتغيرة والغايات الثابتة، وإلا وقعنا في خطأ مَنْ زَعَمَ أن عثمان رضى الله عنه "أمرَ" بما "نهى" عنه رسول الله ﷺ في مسألة التقاط الإبل، وأنا اليوم نستطيع أن نفعل فعلَ عثمان فنأمر بما نهى عنه النبي وننهى عما أمر، لا لشيء سوى "مسايرة" الثقافة الأوروبية العلمانية المادية والفلسفة النسبية الجذرية السوفسطائية، وتسويق التوجهات السياسية الحاكمة المجافية لتطبيق الإسلام تطبيقاً كاملاً، ثم تغطية هذه الحقيقة المخزية بأحاديث طُلِيَّة -باطلة!- عن المصالح العامة للأمة المسلمة، كأن المصالح تتحقق بمعضية الله ورسوله، لا بطاعة الله ورسوله!

تحريم صيد البر في أثناء الإحرام

ولقد تغيرت وسائل الانتقال تغيراً هائلاً، فصار حجاج بيت الله الحرام يسافرون لأداء الفريضة، أو العمرة، بالسيارات والبواخر والطائرات. وهذه الوسائل توفر لركابها الطعام والشراب طوال مدة ركوبهم. وتبعاً لذلك لم يعد هناك حاجة تحمل الحاج على صيد شيء من حيوانات البر، وهو محرم. يقول الله تعالى: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْغِيَّاءِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ (المائدة: ٩٦)

وهكذا أدى تغير الوسائل إلى تغير أحوال الحجاج، فلم تعد بهم حاجة إلى صيد البر أو البحر. ولذلك يلاحظ أن كتيبات الحج لم تعد تتعرض للنهي عن صيد البر أو إباحة صيد البحر في أثناء الإحرام، في حين كان أجدادنا يجدون هذه الآية

الكريمة مكوناً مهماً فى ثقافة الحاج، نظراً لطول الرحلة البرية والبحرية، والحاجة الماسة للصيد فى البحر وفى البر، على الرغم من كل الاحتياطات التى كانوا يتخذونها للتزود بالطعام والشراب. (١)

ولا ريب أنه لا تزال هناك إمكانية الاضطرار إلى صيد البر لبعض الحاج، الذين يسافرون بالسيارات من بلاد بعيدة؛ وربما ساروا على الأقدام بعض الطريق لسبب أو لآخر. فموضوع الآية الكريمة لا يزال موجوداً، وإن كان قد تقلص كثيراً. ومن الجلى أن تحليل صيد البحر لم يتغير موضوعه. فالتغيير حدث فى موضوع تحريم صيد البر فقط.

والشريعة الغراء الماثلة فى الآية الكريمة لم يمسه تغيير أو تطوير؛ فهى خالدة، ثابتة، مطلقة.

وفقه الحال هنا يفرق بين الوسائل والغايات.

تطور العلوم الفلكية وأثره فى معرفة مواقيت الصلاة

وقد أدى تطور العلوم الفلكية والتقنيات الخاصة بها تطوراً هائلاً فى العصور الحديثة إلى إمكان معرفة مواقيت شروق الشمس وغروبها، ومواقيت الصلاة مقدماً لعام كامل، وبكل دقة ممكنة. ولم يعد أحد يعرف الوسائل القديمة لمعرفة أوقات الصلاة، لأن أحداً لا يمارسها أصلاً. (٢)

ولم يعترض أحد من المسلمين على هذه التطورات العلمية والتقنية، بل هم رحبوا بها لأنها تعينهم على أداء الصلوات فى أوقاتها فى كل الظروف المناخية المختلفة. وتظل الصلوات ومواقيتها ثابتة خالدة لا يمسه تطوير أو تغيير.

(١) انظر -مثلاً-: الأم؛ للشافعى؛ ج٢ ص ١٥٥-١٧٥

(٢) انظر شرح الشافعى لأوقات الصلوات بملاحظة الشمس والظل، فى فصول العام المختلفة فى كتابه "الأم" ج١ ص ٦٢ ط الشعب.

يقول سيد قطب: "إن الإسلام يملك أن يساير المجتمع المتحضر المتجدد". ولكن: "هذا لا يعنى إحضار الإسلام ومبادئه ونظمه لشهوات الجماهير العارضة... باسم المتحضر والتجديد". و"إنما يعنى صورة من صور المجتمع تحقق مطالب العصر وتساير نموه، وهى فى ذات الوقت تخضع كل الخضوع لروح الإلـام النظيفة ومبادئه القويمة التى تلبى أرقى صور الحضارة الصحيحة السليمة - حضارة الإنسان لا إباحية الحيوان". (١)

فالتطورات العلمية والتقنية، والوسائل الحديثة موضع ترحيب واعتبار فى حكم الإسلام. إنها المتغيرات التى لا تحكمها نصوص. أما الثوابت المطلقة فلا صلة للوسائل بها. وفيما سبق، وفيما يلى من هذه الدراسة، البراهين العديدة المتوالية على صحة هذه الحقيقة.

وطبيعة الوسائل والتقنيات أنها محايدة - أعنى أنها فى ذاتها ليست حراماً ولا حلالاً، ولكنها تقبل أن تستخدم فى الحلال وفى الحرام، فالسكّين يذكّى به الحيوان والطير، ويُقتل به الأبرياء من الناس. والقوى النووية لها أغراض سلمية تستعمل فى إنجازها، كما لها فعلها الرهيب المدمر فى الحروب! هذه بدهية واضحة بذاتها لكن بعض الناس يتغافل عنها للأسف الشديد.

الشهادة والأعراف

والشهادة عمل دينى وأخلاقى رفيع، لأن الشهادة هى السبيل لإقامة العدل بين الناس. وأهم صفات الشاهد الصدق، بصرف النظر عن مهنته أو طبقته الاجتماعية. والقرآن الكريم حدد واجبات الشاهد وصفاته. فكل عُرفٍ مخالف لما حدده لا بد أن يبطل؛ فلا مجال لتصوير أو تعبير يتجافى مع النصوص القرآنية أو الحديثية.

(١) سيد قطب · معركة الإسلام والرأسمالية · دار الشروق · ط ١٠ سنة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م · ص ٦٨

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فمن هم الشهود العدول طبقاً لهذه الآية؟

يقول الشافعي إنهم: "الأحرارُ المرَضِيُّونَ المسلمون، من قَبْلَ أن رجالنا ومن نرضاه (هم) أهل ديننا، لا المشركون، لقطع الله الولاية بيننا وبينهم بالدين. ورجالنا أحرارنا. والذين نرضى (بهم شهوداً) أحرارنا، لا مملوكا الذين يغلبُهم من يملكهم على كثير من أمورهم. وأنا لا نرضى أهل الفسق منا. وأنَّ الرضا إنما يقع على العدل منا."

وهكذا استبعد الشافعي العبيد خَشْبَةَ تأثير سادتهم كيلاً يَصْدُقُوا. واستبعد المشركين، كما استبعد الفُسَّاق لأنهم غير مرَضِيٍّ عنهم، ولا يؤثَمون على الشهادة. والآية الكريمة تعطيه حُجَّة فيه 'ذهب إليه. وجوهر الشهادة هو الصدق. والمشركون والعبيد والفُسَّاق ليسوا في مكانة من يرضى المسلمون بأقوالهم وشهاداتهم، ويشقون في صدقهم.

وقال أبو حنيفة في وصف الشهود العدول: "إن كل مسلم ظاهر الإسلام، مع السلامة من فسق ظاهر، فهو عدل، وإن كان مجهول الحال." فلم يستبعد العبيد المسلمين. وقال القرطبي: "قال علماؤنا: العدالة هي الاعتدال في الأحوال الدينية؛ وذلك يتم بأن يكون (المرء) مُجْتَنِباً للكبائر محافظاً على مروءته وعلى ترك الصغائر، ظاهر الأمانة، غير مغفل." (١)

ومن الواضح أن كل الشروط المطلوبة غايتها تحقق الصدق في الشهود. ونصوص القرآن والحديث تسوِّغ تلك الشروط. لكن بعض المجتمعات المسلمة اشترطت شروطاً

(١) الشافعي، الأم؛ ط. الشعب؛ ج ٧ ص ٨٠، ٨١.

أخرى لا مسوغ لها من كتاب أو سُنَّة، أهمهم "المروءة" التي فُهِمَت على أنحاء شتى، فقيل إن: الأكل في السوق، وكشف ما سرت العادة بتعطيته من جسمه، ومَدَّ الرجلين في المجتمعات، وإضحاك الناس بالمسخرة، أو القول الفاحش للزوجة أمام الناس، أو الحديث عن معاشرته امرأته؛ كل هذا يمحو المروءة ويُفقد المرء صفة العدل التي تؤهله للشهادة. ولا يصلح للشهادة أيضاً: الكناس والكسَّاح. (١)

وقد نَعَدَ بعض هذه التصرفات من الفسق الذى يشكك فى صدق المرء، ولكن كشف رء من الحسم ليس بعبورة، مَن كشف الرجل رأسه، أو جزء من الذراع أو الرجل، أو الأكل فى الأسواق، لن نجد مسوغاً شرعياً لاعتبارها من الفسق الذى يمحو المروءة ويشكك فى الصدق. فذلك عُرِفَ خاطئاً لا يجوز الأخذ به. ونحن اليوم نجد بعض الكُنَّاسين أصدق قولاً من كثير من الوزراء والمدراء! وكثير منا يكشف رأسه. وكثير من أصحاب المهن الدنيا هم موضع ثقة الناس من حولهم؛ وليس فى القرآن نص يحرم كشف الرجل رأسه. (٢)

ثم إن من العسير إثبات أن شاهداً فى قضية "أكل ذات يوم فى السوق!" أو "كشف ظهره أو بطنه!" أو "مدَّ رجله فى جلسة!" إنما نحول القضية إلى قضايا أخرى، تحتاج إلى شهود على عدالة الشهود، وتظل القضية الأصلية دون بَتٍّ! وهذه الصعوبات تبين سوء ذلك العرف، فضلاً عن أنه لا سند له من الدين.

منع المباح مؤقتاً لطارئ

وقد يطرأ على المجتمع طارئ يتطلب المواجهة، فيُمنع عمل مُباح، منعاً مؤقتاً إلى أن يزول الطارئ. ودليل ذلك أن رسول الله ﷺ نهى عن ادِّخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث؛ وقد كان مباحاً ادِّخار اللحم مدة غير محددة. وظن بعض المسلمين أن ذلك

(١) القرطبي؛ الجامع؛ ط. الشعب؛ ج ٢ ص ١٢٠٤ تفسير الآية

(٢) المغني؛ ج ٩ ص ١٦٨، ١٦٩

النهي دائم، فشكروا إلى النبي أمرهم، فقال ﷺ : "إنما نهيتكم من أجل الدأفة (يعنى حضور أعداد من رجال البادية إلى المدينة) التى دفت حاضرة الأضحى . فكلوا وتصدقوا وادخروا." (١)

واعتزال المرء المسلم للجماعة واختلاطه بها يعتمد على عدة متغيرات تجعل العزلة مدوبة أو واجبة أحياناً، وتجعلها مكروهة أو محرمة أحياناً أخرى . يقول الإمام أحمد : "إذا عرفت فوائد العزلة وغوائلها، تحققت أن الحكم عليها مطلقاً خطأ، بل ينبغى أن يُنظر إلى الشخص وحاله، وإلى الخليط (أى الشخص الذى يخالطه) وحاله، وإلى الباعث على مخالطته، وإلى الفائد (الضائع أو المفقود أو الخسارة) بسبب مخالطته من الفوائد، ويقاس الفائت بالحاصل، فعندئذ يتبين الحق." (٢) وقد تستخدم العزلة كعقوبة للمجاهرين بالمعاصي؛ يقول "المقدسى" : "يُسَنُّ هجر من جهر بالمعاصي الفعلية والقولية والاعتقادية". وقال أحمد : إذا علم أنه مقيم على معصية، وهو يعلم بذلك، لم يَأْثَم (المرء) إذا هو جَفَّاهُ حتى يرجع، وإلا كيف يتبين للرجل ما هو عليه إذا لم يَرِ مُنْكَرًا ولا جفوة؟" (٣)

فتمضيل العزلة يعتمد على :

- ١- سِنُّ الشخص (هل هو طفل أم مراهق أم بالغ ؟)
- ٢- وعلى تعليمه (هل هو متعلم أم جاهل ؟)
- ٣- وعلى مهنته (هل هو تاجر أم مزارع أم مدرس أم واعظ ؟)
- ٤- وعلى درجة تدينه ومثانة أخلاقه .

(١) فتح البارى ؛ كتاب اللباس - ج ١٠ ص ٢٥٢ - رقم ٧٧
(٢) الشافعى ؛ الرسالة ؛ تحقيق محمد سيد كيلانى ؛ نشر الحلبي بالقاهرة ؛ ط ٢ سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م
ص ١١٠
(٣) الآداب الشرعية ؛ ج ٣ ص ٧٧ ؛

٥- وعلى البيئة الاجتماعية والثقافية التى يعيش فيها .

فإذا كان الرجل بالغاً، عاقلاً، متعلماً، قادراً على الإقناع والدعوة، واثقاً من أخلاقه ودينه، ويعيش فى بيئة مشجعة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كان الاختلاط بالآخرين أفضل له . ولا بأس من مخالطة العصاة والفجار بُغية نصحتهم وإرشادهم .

وإذا كان طفلاً أو مراهقاً، جاهلاً، لا يستطيع الدفاع عن الحق والدين والاستقامة، ويعيش فى بيئة فاسدة، فالعزلة خير له، صيانة له عن الفساد بتأثير المفسدين .

وبين هذا وذاك درجات عديدة؛ وقد تجب العزلة أحياناً والاختلاط أحياناً أخرى . وهذا هو الأغلب بالنسبة لمعظم الناس، لأنه المنهج الأصح للحياة الإسلامية . فالمرء المسلم ينشد الصلاح لنفسه وأهله ومجتمعه . وهو يتوسل إلى الصلاح بالاختلاط أحياناً وبالعزلة أحياناً أخرى . وهذا يتطلب فقه الحال الذى يقدر الظروف ويميز بين الأوقات المناسبة للاختلاط أو العزلة .

فالغاية ثابتة، وهى صلاح النفس وصلاح الآخر . لكن الوسيلة تتغير؛ فيكون الاختلاط واجباً أو مندوباً أو مكروهاً أو حراماً . وكذلك العزلة . فكما قال أحمد رحمه الله : الحكم عليها مطلقاً سلباً أو إيجاباً خطأ؛ بل يجب النظر فى كل المتغيرات (١)

وإلقاء السلام مندوب، على من تعرف ومن لا تعرف . فهذا الندب ثابت فى حق المسلم . لكنه يَحْرُمُ أحياناً حين يكون الشخص الآخر يتخلى أى يتبول أو يتغوط . والسلام على المصلّى فيه قولان : يُكره ولا يكره . وكذلك الذى يأكل . أما المتوضئ

(١) الآداب الشرعية ؛ ج١ ص ٢٥٩

فيجوز إلقاء السلام عليه.^(١) فالسلام سنة نبوية عظيمة؛ لكن حالة الشخص الذى ينقى عليه السلام تحرم السلام أحياناً وتجوزه أو تندب إليه أحياناً. وهذه السُّنة ثابتة خالدة؛ لكن أحوال الأفراد تتغير وتباین فیتباین حکم السلام تبعاً لذلك. وهذا ليس تطوراً ولا نسبية، ولا يجوز الاستناد إليه للزعم بأن الشريعة متغيرة.

الثابت والمتغير فى أحكام النكاح:

والقرآن الكريم يأمر المسلمين بالزواج. وهو أمر ثابت مطلق، لكن أخذَ حالات الأفراد فى الحسبان أدَّى إلى اعتبار هذا الأمر واجباً على البعض، ومندوباً للبعض، ومباحاً للبعض يتزوج أو لا يتزوج؛ وربما كان الزواج مكروهاً أو محرماً على بعض الناس أيضاً.

قال تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣)

وقال رسول الله ﷺ: تناكحوا فإننى مُكاثِرُ بكم الأمم. "وقال أيضاً: "يا معشر الشباب، من استطاع الباءة منكم فَلْيَتَزَوَّجْ..". الحديث.

فيقول ابن رشد رحمه الله: "فَأَمَّا حُكْمُ النِّكَاحِ فَقَالَ قَوْمٌ: هُوَ مَنَدُوبٌ إِلَيْهِ، وَهُمْ الْجُمْهُورُ. وَقَالَ أَهْلُ الظَّاهِرِ: هُوَ وَاجِبٌ. وَقَالَتِ الْمُتَأَخِّرَةُ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ: هُوَ فِي حَقِّ بَعْضِ النَّاسِ وَاجِبٌ، وَفِي حَقِّ بَعْضِهِمْ مَنَدُوبٌ إِلَيْهِ، وَفِي حَقِّ بَعْضِهِمْ مَبَاحٌ، وَذَلِكَ عِنْدَهُمْ بِحَسَبِ مَا يَخَافُ الْمَرْءُ عَلَى نَفْسِهِ مِنَ الْعَنَتِ." (٢) فَتَبَايُنُ الْحَالَاتِ الْفَرْدِيَّةِ مِنْ جِهَةِ الْقُدْرَةِ الْجَنْسِيَّةِ، وَالْمَالِيَّةِ، هُوَ سَبَبُ تَبَايُنِ دَرَجَاتِ الْوَجُوبِ. وَفِي عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ، الصِّيغَةُ اللَّغْوِيَّةُ لِلأَمْرِ "أَفْعَلْ" تَحْتَمِلُ الْوَجُوبَ وَالنَّدْبَ وَالْإِبَاحَةَ وَأَشْيَاءَ أُخْرَى. (٣) غَيْرَ أَنَّ الْمَبَادِئَ الْعَامَّةَ لِلشَّرِيعَةِ تَمْنَعُ تَكْلِيفَ مَا لَا يَطَاقُ. فَكَيْفَ تُوجِبُ

(١) انظر كتابي: نقد الإسلاميين المعاصرين؛ ص ٢٦، ٢٧

(٢) الآداب الشرعية؛ ج ١ ص ٣٧٦-٣٧٩

(٣) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ ج ٢ ص ٣

على العنّين (الذى حُرِّمَ من كل قدرة جنسية) الزواج؟! وتبعاً لهذا، تتباين الفتوى بتباين حال المستفتى. ولا يجوز للمفتى أن يفتى إلا بعد أن يعرف حال المستفتى. فالفتوى تتغير من شخص إلى آخر، وإن كان الأمر بالنكاح لا يتغير ولا يتبدل.

التحقق من دين المرأة

ولقد صدرت فتوى رسمية بإباحة الزواج من الكتابيات، ومنهن اليهوديات لقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ..... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥) وأضافت الفتوى رداً على المطالبين بتحريم زواج المسلم من الإسرائيلية نظراً لحالة العداء القائم بيننا وبين الكيان الصهيوني بأن لو كُيِّمَ الأمر أن يقيد هذا المباح لظروف تتعلق بأمن الوطن. وهذا حق لكن من الواجب ممارسة فقه الحال -بالإضافة إلى ذلك فحص كل حالة زواج قبل إتمامها، ليرى إن كانت تلك الكتابية كتابية حقاً، أم ملحدة حقيقية ويهودية اسماً! فإذا كانت ملحدة. ومعظم الصهاينة اليوم ملاحدة "بحسب إحصائياتهم هم" فلا يصح شرعاً أن يتزوجها مسلم بحال، لقول الله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ (البقرة: ٢٢١) والإلحاد أحط من الشرك لأنه كفر بكل دين. فإذا أفتينا بحل زواج الكتابيات، وجب أن نبين هذا الشرط الأولى الأساسى: شرط كون المرأة مؤمنة بدينها حقاً. وفي التطبيق يجب ممارسة "فقه الحال" الذى يميز بين المؤمنة وغير المؤمنة بالامتحان والبحث والتدقيق، كما حدث مع النساء اللائى هجرن أزواجهن المشركين فى مكة وذهبن إلى المدينة فراراً بدينهن، فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ (المتحنة: ١٠)

شرط الرضا

وشرط رضا الطرفين أساس النكاح، بل أساس المعاملات الإسلامية كلها. فلا

يجوز إكراه الرجل أو المرأة على النكاح . هذا مبدأ ثابت مطلق . لكن ثمة استثناءات قررها صاحب الشريعة ﷺ ، بسبب افتقار شروط معينة في الرجل أو المرأة . فَلَوْلِيَّ الأمر أن يُزَوِّج ابنه الصغير أو ابنته الصغيرة بإرادته ورضاه ، لأن الابن أو البنت لا تكون له أو لها إرادة ناضجة واعية يُعتدُّ بها ؛ فهي وَ عَدْمُهَا سواء :

فإذا كانت المرأة بالغاً ثيباً ، لم يكن ليصح زواجها إلا برضاها هي ، لأنها تكون قد بلغت السِّنَّ التي تسمح لها بالاختيار السديد ؛ والثَّيْبُوبة تعنى أنها ذات تجربة سابقة ، تساعد على سداد الاختيار . وفي هذا يقول النبي ﷺ : " الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا . " ويقول : " لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحَ الْبَكَرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ " فرضاها شرط لشرعية زواجها .

وإذا كانت بالغاً بكراً ، فَسِنَّهَا يكون هو المَعُولُ عليه في شأن اختيارها ورضاها ، وخبرتها الاجتماعية ناقصة ، فتحتاج إلى خبرة الوليِّ ورأيه . ولا شك أن بين النساء الأَبْكَارَ البالغات فروقاً فردية ، لاختلاف السِّنِّ والتعليم . وروح الشريعة مع إعطائها حق الاختيار بعد نُصَحِهَا ، وذلك أدعى للنجاح في حياتها الزوجية .

وإذا كانت بكراً غير بالغ فهي تفتقر إلى العنصرين اللذين يُعتدُّ بهما في سداد الاختيار : السِّنَّ والخبرة . فهذه ليس عندها إرادة واعية يُعتدُّ باختيارها ، فيجوز أن يزوجه أبوها ، برضاه هو ، ولكن بعد نُصَحِهَا واستشارتها ، لقول النبي ﷺ : " وَالْبَكَرُ تُسْتَأْمَرُ ، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا . " (١) فعلامة رضاها صمتها . وهكذا كان زواج عائشة رضي الله عنها .

وإذا كانت ثيباً غير بالغ ، فهي تشبه البكر غير البالغ ؛ فهي صغيرة السِّنِّ ؛ وإن

(١) الغزالي ، المستصفى ؛ ص ٢٩٣ (وصيغة الأمر تدل أيضاً على : الإرشاد والتأديب والامتنان والإكرام والتهديد والتسخير والإهانة والتسوية والإنذار والدعاء والتمنى وكمال القدرة)

كانت رُؤُجَت و طُلِّقَت ، فُخْبِرَتها لا يُعْتَد بها؛ وإرادتها غير رشيّدة غالباً، فيجوز أن يزوجها أبوها بإرادته هو .

ويجوز للأب أن يزوج ولده الصغير بإرادة الأب . غير أن من حق الابن أن يطنق حين يبلغ . والغاية من ذلك هي عدم تفويت مصلحة راجحة على الولد .

والمهم بالنسبة لهذا البحث هو وجود هذه التباينات إلى جانب المبدأ الثابت .

الأب هو وَلِيُّ ابنته

والأب هو وَلِيُّ ابنته عند الفقهاء الذين اشترطوا وجود الولي لصحة النكاح . ولكن ما العمل إذا لم يكن الأب موجوداً ؟

إذا كان الأب في مكان بعيد ، أو كان مجهول الموضع ، أو كان أسيراً ، وابنته لا تجد من ينفق عليها ويصونها ، جَازَتْ ولاية غيره من أهل البنت ، الأقرب فالأقرب . وفي حياة الناس الواقعية تباينات عديدة في حال الأب ، وفي حال البنت . وغاية الشريعة هنا هي ثبات ولاية الأب له ، شريطة أن لا تضار ابنته في مستقبلها .

الطلاق

والطلاق شريعة خالدة . لكن الحكم بوقوعه على الصورة الشرعية مشروط بشروط ؛ ولذلك يتحتم إجراء تحقيق قبل الحكم بأن الطلاق وقع ، للتأكد من استيفاء شروطه في الحالة موضع النظر :

فهناك طلاق رجعي وهناك طلاق بائن ؛ ولهذا شروطه ولذاك شروطه .

وهناك طلاق يقع في طُهْر لم يمسّ الرجل امرأته فيه ؛ وهو طلاق سُنّي شرعي .

وهناك طلاق في أثناء مدة الحيض ، أو في طُهْر مَسَّ الرجلُ امرأته فيه ؛ وهذا لا يقع بحسب السُّنة .

وهل يعتبر الطلاق بالثلاث طلقة واحدة أم طلاقاً بائناً؟

وهل يقع الطلاق بغير إشهاد؟

وهناك طلاق معلق .

وهناك طلاق الغضبان (أو المعلق) الذى يشلُّ الغضب تفكيره .

وهناك طلاق بلفظ صريح وطلاق بالفاظ غير صريحة .. ومتى يُعتدُّ بنية الرجل

ومتى لا يُعتدُّ بها؟

فهذه أحوال متغيرة متباينة، تستدعى فقه الحال قبل المجازفة بالحكم بوقوع الطلاق من عدمه، وتتطلب التحقير الدقيق، والتثبت من أقوال الزوجين . وتختلف الفتوى تبعاً لاختلاف الحالة؛ ولا يجوز أن يقال إنها نسبية فى الفتوى أو إنه هوى المفتى، أو اختلاف الفتوى باختلاف الزمان، أو غير ذلك من التأويلات الخاطئة .

تباين مُدد العِدَّة

والعِدَّة تختلف باختلاف حال المرأة، مع كون شريعة العدة ثابتة :

فتنتهى عدة الحامل بالوضع، لقوله تعالى ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (الطلاق : ٤)

وتنتهى عدة المطلقة بعد انقضاء ثلاثة قروء، لقوله تعالى ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ (البقرة : ٢٢٨)

واللائى يمسن من الحيض - إن حدث شك - وكذلك اللائى لم يحضن تنتهى عدتهن بعد ثلاثة أشهر، لقوله تعالى ﴿ وَاللَّائِي يَمْسُكُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْ ﴾ (الطلاق : ٤)

هذا التباين راجع، كما هو واضح، إلى تباين حالات النساء . فالعدة ثابتة،

والمدة متغيرة. ولذلك اقتضت فقه الحال الذي هو منهج النظر في التباينات والمتغيرات، والشروط.

تباين النفقات

والنفقة واجب إسلامي ثابت لا يتغير، لكن أحوال المُنْفِقِينَ متباينة، ولذلك يتباين مقدار النفقة. والله تعالى يقول ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧) وعلى هذا قال الشافعي إن: الاعتبار بحال الزوج، لأنه هو الذي ينفق؛ والنفقة لا بد أن تكون في مقدوره. ولهذا كان قوله أرجح من أقوال الذين جعلوا الاعتبار بحال المرأة^(١).

* * *

(١) ابن رشد؛ بداية المجتهد؛ ج ٢ ص ٧

المبحث الثامن

مسائل متفرقة

فى مجال الأخلاق

أدرك الفلاسفة منذ القدم أن تفاوت الأفراد واختلاف أحوالهم لا بد أن يؤخذ فى الاعتبار عند تطبيق المبادئ الأخلاقية الثابتة المطلقة الخالدة.

فهذا أرسطو فيلسوف اليونان الأكبر (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) يقرر أن الوسط الفاضل بين الرذيلتين: "بعيد أن يكون واحداً بالنسبة لجميع الناس، ولا هو بعينه بالنسبة للجميع." ^(١) ويفسر ذلك فيقول: "لأنه فى الواقع -بالنسبة لرجل بعينه أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم، وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل إنسان بأكل ستة أرطال من الغذاء. فالوسط الذهبى "أو القيم" ليس وسط الشيء عينه: "بل الوسط بالنسبة لنا." ^(٢)

وهذا بدهى. فالصحة خير عظيم. وكل عمل من شأنه أن يحفظها وينمّيها هو عمل حسن. وإذا قام به إنسان دون انتظار لأجر فهو غيرية أخلاقية. لكن هذا العمل الأخلاقى الغيرى لا بد أن يأخذ أحوال الأفراد فى اعتباره وإلا فإنه قد يضر الآخرين الذين يبتغى خيرهم. فالخيرات -كالصحة والأمن والمعرفة ثابتة مطلقة. لكن تفاوت

(١) أرسطو؛ الأخلاق إلى نيقوماخوس؛ ك٢ ب٦ ف٥

(٢) نفسه؛ ك٢ ب٦ ف٨

الأفراد يجب أن يراعى عند تقديم هذه الخيرات لهم من حيث الوقت المناسب والكم المناسب والأسلوب المناسب لكل فرد. وسوف تتضح هذه الحقيقة مع تقدم الدراسة فى هذا المبحث.

فى مجال العمل الأخلاقى هناك ثوابت وهناك متغيرات. وهذا لا يعنى بأى حال أن القيم الخلقية نسبية، أو أن ما هو خير اليوم ينقلب شراً فى عصر آخر، أو أن الفضيلة اليوم سوف تصبح رذيلة بعد فترة من الزمان، كما كان يزعم السوفسطائيون القدماء أو كما زعم "نيتشه" والعلمانيون المعاصرون.

وهذا يشبه عمل الطبيب حين يأتى مريضان يعانيان من مرض واحد بعينه، فيصف لكل منهما أدوية مختلفة وينصح كل واحد بجرعات مختلفة، لأنه علم أن لكل منهما ظروفه الصحية الخاصة. وهذا هو فقه الحال فى الطب والعلاج.

ولا يزال المفكرون الأوروبيون يؤكدون هذه الحقيقة، أعنى ثبات القيم والمبادئ الأخلاقية وتباين الأفراد والوقائع الفعلية التى تنطبق عليها. يقول "لويس وات" Lewiss Watt إنه حين يكشف البحث الدءوب عن المبادئ الأخلاقية فإن هذه المبادئ يجب التعبير عنها بجمل شرطية لكى تسع التباينات فى عالم الواقع.^(١) فالعدل مبدأ أخلاقى لا ريب فيه، والظلم جريمة وإثم ورذيلة أخلاقية. ومن حق العمال أن يضربوا عن العمل إذا وقع عليهم ظلم حقيقى؛ ولكن من الخطأ أن يضربوا إذا لم يقع عليهم ظلم. و"إذا" طبعاً هى أداة الشرط. وقد يغفل العمال ظروف العمل وأحوال المجتمع ويطالبون بحقوق موهومة من شأنها أن تؤدى إلى فشل المؤسسة الصناعية وإفلاسها. عندئذ يكون من الخطأ أن يضربوا عن العمل.

وبحسب المبادئ الأخلاقية فى الإسلام يكون السلوك المعين فضيلة أحياناً

(1) Lewiss Watt; Capitalism and Morality; Cassel and Company; LTD; London; 1929; p. 4

ويكون رذيلة أحياناً أخرى، بسبب تباين حال المفعول لأجله . خذ مثلاً فضيلة العفو .

يقول الراغب الأصفهاني إن : "العفو ترك المؤاخذة بالذنب".^(١) أى أن وقوع ذنب أو إساءة شرط لإمكان ممارسة العفو . والذنوب متفاوتة جداً . يقول الماوردي : "الصغائر مغفورة، والنفوس بها معذورة .. وأما الكبائر فنوعان : أن يهفُو بها خاطياً ويزل بها ساهياً، فالخرج فيها مرفوع والعُتْب عليها موضوع .. فإن تشبه خطؤه بالعمد وسهوه بالقصد، تثبت ولم يَلْم بالتوهم، فيكون ملوماً، ولا يلوم بالظن فيكون مذموماً .." أما إذا كان المرء : "يعتمد ما اجترم من كبائره ويقصد ما اجترح من سيئاته" وجبت معاقبته، لأن "من أولَعَ بقبح المعاملة أوجَعَ بقبح المقابلة".^(٢)

ويمكن القول بناء على كلام الماوردي إن الإساءات :

صغائر وكبائر

وهي تُقتَرَف خطأ أو عمداً

وتتكرر أو لا تتكرر

وعلى ذلك ستكون لدينا ستة شروط لاستحقاق المذنب للعفو من عدمه : حجم الذنب، وتوافر العمد (أو عدمه)، وكونه لا يُقتَرَف لأول مرة أو أنه تكرر . وهناك شرط رابع هو الأمل في أن يصلح العفو من سلوك المذنب أو عدمه، لقول الله تعالى ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (الشورى : ٤٠) ولا ريب أن بعض الناس يزداد عدوانية حين يعفو عنه ضحايا عدوانيته . فهذا يجب أن يواجه بقبح المقابلة كما قال الماوردي .

(١) الذريعة؛ ص ١٤١

(٢) الماوردي؛ أدب الدنيا والدين؛ ص ٣٠٩، ٣١٠

وهناك شرطان آخران: فلا بد أن يعترف المذنب بذنبه وأن يعتذر عنه ويطلب العفو. أما إذا لم يعترف، وإذا لم يطلب العفو تبعاً لذلك، فلا معنى للعفو عنه.

وهذه الحقائق نجدها واضحة في ممارسة النبي ﷺ لفضيلة العفو. فقد عفا النبي عن البعض وأبى أن يعفو عن البعض الآخر. ففي أخبار فتح مكة، عفا النبي ﷺ عن أهلها وقال لهم: "اذهبوا فأنتم الطلقاء!" غير أنه أهدر دم نفر سماءهم؛ وكان من بينهم امرأتان: فَرْتَنَى وقرينة. (١) ويوم بدر أطلق سراح معظم الأسرى بفدية وبغير فدية، لكنه حكم على النضر بن الحارث وعقبة بن أبي مُعَيْط بالإعدام، ورفض توسلاتهما للعفو.

في هذه الفضيلة نلاحظ التأثير الواضح القوي لحالة طالب العفو. وإذا وجدنا النبي ﷺ يرفض العفو رفضاً باتاً، كان معنى ذلك أن العفو في ذلك الموقف عمل غير مشروع. وكيف يُشرع العفو عن مجرم حرب مثل عقبة بن أبي مُعَيْط أو النضر ابن الحارث؟! فالعفو فضيلة خلقية رفيعة؛ وهي ثابتة خالدة؛ لكن تطبيقها مشروط بشروط؛ وإذا لم تتوافر تلك الشروط لم يكن فضيلة، بل خطيئة. ولا أثر في هذا لوجود تطور، أو نسبية، بل شرطية. وفقه الحال هو المنهج الضروري للتحقق من وجود الشروط مستوفاة (أو غير مستوفاة) في كل فرد يطلب العفو أو يُطلب منه العفو (٢)

وفضيلة "الصمت" أيضاً فيها الثبات والتغير. فالنبي ﷺ يقول: "الصمت حكمة وقليل فاعله." (٣) وكثير من الناس لا يكاد يضبط شهوة الكلام، حيث تُقترب آثام كثيرة، يذكر منها الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله، الكلام بغير الحق والنطق بما يغضب الله، والغيبة والنميمة، والكذب، والرياء والنفاق والفحش والمراء وتزكية النفس. (٤)

(٢) الفضائل الخلقية في الإسلام؛ ص ١٨٤

(١) فتح الباري؛ ج ٨ الشرح ص ١١

(٣) الديلمي؛ مسند الفردوس ص ٥٢

(٤) إحياء علوم الدين؛ ج ٣ ص ١٤٠ - وراجع كتابي: الفضائل الخلقية ص ٢٤٥

لكن الإسلام ينهى عن الصمت ويأمر بالنطق بكلمة الحق الشجاعة فى مواقف عديدة، فيقول النبى ﷺ : "إن من أفضل الأعمال كلمة حق تُقال عند سلطان جائر." (١) وقال أيضاً: "من سكت عن الحق فهو شيطان أخرس" (٢) والقرآن الكريم حافل بالأوامر التى توجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعوة إلى الله تعالى . وكل ذلك لا يتحقق بالصمت وإنما بالنطق .

وصفوة القول إذن إن الكلام وسيلة إلى غاية . فإن كانت غاية مشروعة كان الكلام مشروعاً؛ وإن كانت غاية غير مشروعة كان الصمت فضيلة . والكلام عامة فيه الحسن والقبیح؛ فإن كان الكلام حسناً فقله حسن؛ وإن كان قبيحاً كان قوله قبيحاً . ففى الإسلام قيم أخلاقية ثابتة مطلقة؛ وقد يكون الكلام -إن كان حسناً وسيلة إلى تحقيقها؛ وقد يكون الكلام -إن كان قبيحاً وسيلة إلى انتهاكها . فهذا هو الثابت والمتغير فى شأن هذه "الحكمة" - أى الصمت . ومن الخطأ أن يقال إن الأحاديث متضادة، فبعضها يأمر بالصمت وبعضها يأمر بالكلام! فهى ليست متضادة ولا عيب فى متونها . وتفسير ذلك فى تباين المواقف وظروف القول وأحوال القائلين .

الدعوة والتربية

يقول الحق تبارك وتعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥) فالدعوة إلى الإسلام واجب على كل مسلم بقدر استطاعته . وهو واجب ثابت مطلق . لكن ثمة أشياء يُكره أن تُقال للعامة والأطفال . فحال المُتلقَى للتربية تحتم حجب بعض الحقائق عنه . وهذا هو المتغير فى مجال الدعوة والتعليم والتربية . وفى هذا يقول النبى ﷺ : "أمرنا معشر الأنبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم." (٣) وقال أيضاً: "إذا حَدَّثْتُمُ النَّاسَ عَنْ رَبِّهِمْ فَلَا تَخْذُلُوهُمْ مَا يَعْزُبُ عَنْهُمْ وَيَشُقُّ عَلَيْهِمْ." (٤)

(٢) الموضع نفسه
(٤) رواه البخارى مرفوعاً

(١) أدب الدنيا والدين ؛ ص ٧٨
(٣) الآداب الشرعية ؛ ج ٢ ص ١٦٥ (عن ابن عمر)

هذه بعض بدхийات الدعوة والتربية والإعلام . ولذلك كانت المقررات الدراسية متدرجة في الصعوبة بحسب مراحل التعليم . فالثابت هو واجب الدعوة والتربية . لكن مستوى الدعوة وأسلوب التربية متغيران متطوران من الأيسر إلى الأعقد .

وعلى الرغم من أن هذه بدхийات لا جدال فيها إلا أن بعض المشتغلين بالدعوة والتربية والإعلام يقلّبونها رأساً على عقب! فإمّا أن تكون المادة العلمية فوق مستوى المتلقين، وإما تكون تحته . فإن كانت فوق المستوى لم تُفهم؛ وإن كانت دونه لم يهتم بها المتلقى!

وإن علماء الإسلام من السلف رضى الله عنهم حفظوا سُنّة رسول الله ﷺ، واحترموها . فيقول الشاطبي: "إنه ليس كل ما يُعلّم - مما هو حق يُطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة؛ ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يُطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص . ومن ذلك (أمثلة):

(١) تعيين الفرق الضّالة؛ فإنه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة .. فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثّه .

(٢) ومن ذلك : علم التشابهات والكلام فيها، فإن الله ذمّ من اتّبعها .

(٣) ومنها نهى رسول الله ﷺ عن تبشير الناس بالجنة لكل من قال لا إله إلا الله، خَشْيَةُ أَنْ يَتَكَلَّمُوا .

(٤) ومنها نهى عبد الرحمن بن عوف عمر بن الخطاب عن فتح موضوع من يخلفه إذا مات في جُمُوع الحجاج، وفيهم الرعاع . وقد استجاب له عمر .

(٥) ومنها أنه يجب ألا يُعلّم المبتدئ العلم الذي يقدم للمنتهى في التعليم .

(٦) وهناك مسائل لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة .

(٧) وكذلك كل علم ليس تحته عمل. (١)

وينتهي الشاطبي إلى القول إن من الواجب النظر إلى النتائج التي تترتب على ما يقوله الداعية أو المربي الذي لا بد أن يكون عالماً بأحوال زمانه وأحوال أهله: "فإن لم يؤدَّ إلى مفسدة فأعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم (يعنى على الجمهور العام)، إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص (يعنى خواص الناس) إن كانت غير لائقة بالعموم. وإن لم يكن لمسالكك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية." (٢)

وقد نوافق الشاطبي أو لا نوافقه على بعض الأمثلة التي ساقها؛ غير أن الذى يعيننا هنا هو التغير الذى يطرأ على واجب التعليم والتربية بسبب تفاوت أحوال المتلقين. فالدعوة واجبة؛ وتبليغ الحقائق الإسلامية واجب؛ لكن حال المتلقى من حيث السن والتعليم ومدى التدوين، ووقت التبليغ ومكانه وشهوده، وغير ذلك من المتغيرات، قد يجعل الواجب مكروهاً أو محرماً. وإننى لأسمع فى إذاعاتنا العربية من يردد الحديث الذى يبشر كل من قال لا إله إلا الله بالجنة، فأشفق على أمتنا من مسلك هؤلاء الإعلاميين الذين لا يقدرُونَ أثر ذلك الترديد، خصوصاً حين يُذكر نص الحديث دون شرح يبين أن ذلك القول إن لم يصحبه إيمان فى القلب وعمل بالجوارح، كان مجرد ادعاء لفظي لا قيمة له.

وقد سئل الإمام المودودي عن منهج العمل الإسلامى الذى يجب اتباعه فى مناطق العالم الإسلامى المختلفة تحت ظروف الحكم الاستبدادى المعادى للحركات الإسلامية فقال إنه يعتقد أن قادة الحركات الإسلامية فى كل قطر هم أعرف بظروف

(٢) الموضع نفسه

(١) الموافقات؛ ج٤ ص ١٢٦، ١٢٧

بلادهم. فكل بلد لها ظروف متباينة؛ وتبعاً لذلك لا بد أن تتباين مناهج العمل وأساليب الدعوة. غير أنني أنصح بمقاومة إغراءات العمل السرى^(١).

تغير الفتوى

وقد كتب ابن القيم رحمه الله بحثاً مفصلاً في مسألة تغير الفتوى. إن الفتوى لا بد أن تأخذ حالة المستفتى في الاعتبار؛ وعندئذ يحدث تغير في الفتوى من حالة فردانية إلى أخرى. وهذا هو فقه الحال، لكن الحكم الشرعى يظل ثابتاً مطلقاً، لا يتطور ولا يتغير ولا يستبدل.

والأمثلة على هذا عديدة:

فإنكار المنكر واجب، ولكن إذا كان مؤدياً إلى ما هو أنكر منه لم يجب.

والسارق حكمه قطع يده، بنص القرآن، لكن النبي ﷺ نهى عن قطع يد السارق في الغزو؛ هنا إرجاء لحكم القطع إلى حين العودة إلى أرض الإسلام، وانتهاء زمن الحرب.

ولا تقطع أيدي السُّراق في زمن المجاعة إذا كان الجوع هو الذى حملهم على السرقة.

وزكاة الفطر صاعٌ من تمر أو شعير، لكن إذا كان طعام أهل البلد غير ذلك أُخرج منه. فيتغير الحكم لتغير إنتاج الإقليم من المواد الغذائية، وكذلك تتغير الفتوى.

وقد نهى النبي ﷺ عن طواف الحائض، لكن إذا عجزت امرأة عن انتظار الطهر بسبب سفر الرفقة، جاز لها أن تطوف ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢).

(1) M. Jameelah; Islam in Theory and Practice; Lahore; 1978; pp. 318-319

(٢) إعلام الموقعين؛ ج ٣ ص ١٤، ١٥، ص ١٧

ويقسم الشاطبي رحمه الله المفتين إلى طبقتين:

الطبقة العليا هي طبقة الراسخين في العلم. والمفتى منهم يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص. وهو يقدر نتائج فتواه وآثارها قبل الجواب عن أسئلته. وهذا واضح في حكم النكاح مثلاً، حيث نجده يختلف من الوجوب إلى النذب إلى الإباحة، والكراهية، تبعاً لحالة الرجل الجسدية والجنسية.

وأما المفتون من الرتبة الثانية فلا يلاحظون فردانية حالة المستفتي، ولا تختلف فتوى الواحد منهم تبعاً لاختلاف أحوال المستفتين؛ كأن قواعد الشريعة مبادئ هندسية! فهو لا ينظر في النتائج والمآلات: "إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما؛ وكان في مسأله كلياً".^(١) ولا شك أن مثل هذا المفتي يخطئ في فتواه، لأن قواعد الشريعة كلية، لكنها تلاحظ حالات الأفراد، واستيفاء شروط الكلية.

النظام السياسي

ومن المؤكد أن النظام السياسي الإسلامي الذي ساد في الدولة الإسلامية الأولى في عهد النبوة والراشدين يختلف عن النظم المطبقة الآن في البلدان المسلمة. فهل تطور ذلك النظام عبر التاريخ فانبثقت منه هذه النظم؟

الحق أن هذه النظم ليست تطوراً لذلك النظام الذي قام على رضا الأمة، وعلى البيعة الحرة، والشورى، وعلى مرجعية الكتاب والسنة في كل تفصيلاته. ليس ثمة اليوم نظام يتصف بهذه الخصائص. إن عندنا نظاماً إما وراثية، ملكية أو أميرية، وإما نظاماً علمانية مقتبسة - مع كثير من التشويه المتعمد - عن الغرب. إن الذي حدث هو "إحلال" نظم غير إسلامية محل النظام الإسلامي. فلا تطور ولا تقدم ولا انبثاق

(١) الموافقات، ج٤ ص ١٥٣، ص ١٧٥، ١٧٦

نظام من نظام. وهكذا صار استرداد النظام الإسلامى الأصل قضية المسلمين الكبرى، لأنه جزء من الدين، وَتَبْدُهُ أَدَّى إِلَى نَبذ كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وذلك هو الهلاك بعينه!

ولقد قال رسول الله: "إن هذا الأمر فى قريش، لا يعاديهم أحد إلا أَكَبَّهُ الله على وجهه، ما أقاموا الدين." (١) وقال أيضاً: "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى من الناس اثنان." (٢) وبناء على هذه السُّنن تمسك بعض الفقهاء بقوة بأن يكون رئيس الدولة، أو الإمام، قرشياً. فقال ابن حزم: "ولا تحمل الخلافة إلا لرجل من قريش صليبة، من قَبْلِ آبائه." (٣) وقد بلغ تأكيد ابن حزم للقرشية أن كَفَّر من يغفلها. (٤)

فكيف للمسلمين اليوم أن يعشروا على رجل من قريش صليبة؟! إن هذا غير ممكن. وليس أمام الأمة المسلمة إلا أن تختار أحد أمرين: فإما أن تظل بغير خليفة؛ وهذا دمار وخراب لا يرتضيه أحد؛ وإما أن تختار رجلاً صالحاً قادراً على النهوض بأعباء الخلافة من غير قريش. وهذا هو الممكن، المناسب، الوحيد. والله تعالى يقول ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن: ١٦) و﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

إن الحياة الإسلامية فى كل جوانبها تقوم على الرضا أو التراضى. وهذا الرضا يمكن أن يتحقق عن طريق الانتخابات الحرة، بالوسائل الإدارية والفنية الحديثة. والأغلبية تعتبر سنداً لمن يفوز بثقة الأمة، كما كانت قريش ظهيراً لأبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم. وهو سند قوى جداً، بدليل تمسك العالم بالديموقراطية بوصفها أفضل النظم.

وإن الجوهر الثابت فى النظام السياسى الإسلامى هو المرجعية التى تتمثل فى كتاب الله وسنة رسوله. فإذا احترمت هذه المرجعية كان النظام إسلامياً،

(٢) رواه مسلم
(٤) نفسه؛ ص ٣٦٠

(١) رواه البخارى
(٣) المحلى؛ المسألة رقم ١٧٧٠ ج ٣ ص ٣٥٩

ولو كان الخليفة من غير قریش والله أعلم. وقد تغاضى بعض الفقهاء عن شرط القرشية^(١).

تغير بعض الأحكام بتغير الزمان والمكان

ولا ريب أن بعض الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان والمكان، فتقلب من الواجب إلى المكروه أو الحرام.

فالصلاة التي هي أهم العبادات مرتبطة بالزمان. فيقول الحق تبارك وتعالى ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (النساء: ١٠٣) فكل صلاة لها وقتها حيث تجب، وفي وقت آخر لا تجوز مطلقاً؛ وقد نهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في أوقات محددة من اليوم؛ فعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال إن النبي ﷺ: "نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس." وقالت أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها: "إنما نهى رسول الله ﷺ أن يتحرى طلوع الشمس وغروبها." (٢)

فالصلاة الواجبة والمفروضة على المسلم يقيناً حكمها عند طلوع الشمس وغروبها الكراهية أو الحرمة. فوجوب الصلاة ثابت قطعاً، لكنه في وقت معين يتغير. وهذه ليست نسبية من أى نوع، لأنها ليست إلغاء لوجوب الصلاة، ولا إبداً لأحكامها؛ إذ بعد انقضاء الوقت المحدد (لطلوع الشمس وغروبها) يعود حكم الوجوب لها.

وحكم التجارة أنها حلال، لقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ لكن الحكم بالحلل يتحول إلى حكم بالتحريم أو الكراهية منذ لحظة بدء الأذان لصلاة

(١) ذكر محمد إقبال أن أبا بكر الباقلاني فعل ذلك. انظر تجديد الفكر الديني؛ ص ١٨٢

(٢) متفق عليه

الجمعة، لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: ٩)

وقطع الأشجار والنباتات وصيد الحيوانات البرية حكمه الإباحة؛ لكن حكمه هذا يتغير إلى التحريم في بلد الله الحرام مكة المكرمة، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: "إن هذا البلد حرام، لا يُعْضَدُ شَوْكُهُ (يعنى لا يُقَطَّع)، ولا يُخْتَلَى خِلالَهُ (يعنى لا يُقَطَّع نَبَاتُهُ الرُّطْبُ)، ولا يُنْفَرُ صَيْدُهُ." (١) فإذا خرج الزائر من منطقة الحرم أُبِيحَ له مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ وهو في داخلها.

والمرور بين يدي المصلّي إثم كبير؛ وقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك؛ لكنه يجوز للطائفتين بالبيت الحرام في مكة المكرمة. هنا تبدل الحكم بتأثير المكان وتأثير حالة الطواف (٢).

ويحرم على الحاج والمعتمر أشياء عديدة مباحة، كالجماع، وارتداء الملابس المخيطة، و حَلَقُ الشعر. فإذا انتهى وقت الإحرام، أُبِيحَ له ذلك (ولهذا تفاصيل واسعة في كتب الفقه).

والثواب يَعْظُمُ في أماكن معينة وأوقات محددة، والمعاصي تَعْظُمُ أيضاً في أماكن وأوقات معينة. وقد قال رسول الله ﷺ: "عُمْرَةٌ فِي رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً." (٣) وقال الشيخ تقي الدين: "المعاصي في الأيام المعظمة، والأمكنة المعظمة، تغلظ معصيتها وعقابها بقدر فضيلة الزمان والمكان." (٤) وسئل أحمد رحمه الله: "هل تُكْتَبُ السيئة أكثر من واحدة؟ فقال: لا، إلا بمكة لتعظيم البلد." (٥)

(١) نيل الأوطار ج ٥ ص ٢٤ باب صيد الحرم وشجره

(٢) الشافعي: الأم؛ ج ١ ص ١٧٣، والخلّي لابن حزم؛ رقم ١٥٣٨؛ ج ٩ - ص ٢٦

(٣) نيل الأوطار؛ ج ٣ ص ٥

(٤) سنن ابن ماجه؛ رقم ٢٩٩١ ج ٢ ص ٩٩٦

(٥) الآداب الشرعية؛ لشمس الدين المقدسي؛ ج ٣ ص ٤٣٩

وفى الشريعة الإسلامية أحكام تنظم امتلاك المسلم للأشياء التى يَعرُثُ عليها، أو يلتقطها؛ وهى التى تُسمَّى "اللُّقطة". إنها مَالُ شخص مجهول؛ فلا يجوز امتلاكها للملتقط إلا بعد إجراءات عديدة. وحتى فى زمن الحرب، حين يكون المسلم فى أرض العدو، لا يجوز أن يمتلك اللقطة إلا بعد الإعلان عنها فى أوساط الجيش لاحتمال أن تكون ملك جندى مسلم. أما إذا ثبت أنها ملك الأعداء، فله أن يملكها، لأن حال الحرب يبيح قتل العدو وسلبه أمواله. ولكن إذا دخل المسلم أرض الأعداء، كسفير أو رسول أو تاجر، بأمانٍ منهم، فعليه الإعلان عن اللقطة كما يفعل المسلم فى بلاد المسلمين: "لأن أموالهم مُحَرَّمَةٌ عليه." (١)

هذه أمثلة لتغيير الأحكام الشرعية تبعاً لتغير الزمان أو المكان، مع بقائها على صفتها الأصلية الشرعية من جهة الثبات والإطلاق. والمتغيرات هى مجال فقه الحال. ووجود المتغيرات هو الذى يؤدى إلى تغير الفتوى واختلافها - كما قال ابن القيم رحمه الله (٢) - فينتهز العلمانيون من أنصار النسبية الفرصة، ويخطفون من قوله كلمة أو جملة، ليروِّجوا للنسبية السوفسطائية، وضرورة تغيير الشريعة وتطويرها، وهم يقصدون إحلال القوانين الوضعية المستوردة محلها. ولا يخلجون من جهلهم بالإسلام، ومن الترديد الببغائى لكلام أساتذتهم الأوربيين عن "البُعد التاريخى!" وأثره فى الأفكار والشرائع والأخلاق.

وفى زمن الحرب تُعلَّقُ أحكامُ قطع يد السارق وجلد الشارب - أى يؤجَّلُ تنفيذها حتى يعود الجيش إلى أرض الوطن.

وأما بالنسبة للعدو، فيُستباح دُمُه ومالُه. ولا تُقتل النساء والأطفال والشيوخ والرهبان إلا إذا شاركوا فى القتال. (٣) و "الحرب خدعة" (٤) كما قال رسول الله ﷺ،

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم؛ ج٣ ص ١٤، ١٥، ص ١٧

(٤) ابن ماجه؛ رقم ٢٨٣٣ ج٢ ص ٩٤٥

(١) نفسه؛ ج١ ص ١١٦

(٣) الرسالة؛ للشافعى؛ ص ١٣٤، ١٣٥

مع أن الخداع مُحَرَّمٌ فى غير زمن الحرب . ويجوز "التبئيت" للعدو والمُحارِب ، أى الإغارة عليه بدون إنذار،^(١) ولا يجوز للعدو المُوَادِع المُسَالِم أو المُعَاهِد .

اندثار موضوع الحكم

وهناك نصوص قرآنية وحديثية موضوعاتها اندثرت . من ذلك آية الزكاة رقم ٦٠ من سورة التوبة ، وهى التى حددت الفئات المستحقة للزكاة ، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ ٦٠ 》 .

فالمؤلفة قلوبهم ، والعبيد (أو الرقاب) لم يعد لهم وجود . فقد كان الإسلام فى بداية أمره بحاجة إلى استمالة زعماء القبائل إلى جانبه ، كيلا يمنعوا أتباعهم من الإيمان أو يؤذوا من آمن منهم . فجعل الله تعالى لهم نصيباً من الزكاة لسد حاجة الإسلام إلى الدعم والنصرة . غير أن تلك الحاجة زالت ، واشتد الإسلام وانتشر ، وآمن به معظم زعماء القبائل ، بل دخل العرب فى دين الله أفواجا . فمقتضى فقه الحال أن يوجه أبو بكر رضى الله عنه نصيبهم إلى الفئات الأخرى . وما كان من الممكن أن يوزع أموال الزكاة على قوم فقدوا شرط استحقاقها ، وليس الإسلام بحاجة إليهم .^(٢) وهناك الفئات الأخرى التى كانت بحاجة ماسة إلى المزيد من المال ، وخصوصاً "فى سبيل الله" بعد أن ارتد بعض العرب ، وأبوا إيتاء الزكاة لخليفة رسول الله ﷺ . "فحال" الإسلام التى كانت تقتضى إيتاءهم الزكاة تغيرت ، و"حالهم هم" تغيرت أيضاً .

وقد زعم كاتب معاصر أن فقه الحال الذى مارسه الخليفة الأول "إبداع" ، وأنه مثال لإمكانية تطوير الإسلام بما يتفق مع الظروف المتجددة .^(٣) والإسلام لا يتبع الظروف ، بل هى التى تتبعه ، وتخضع لحكمه ، وتُصاغ طبقاً لتعاليمه .

(٢) نفسه ؛ رقم ٢٨٣٩ ج ٢ ص ٩٤٧

(١) المغنى ؛ لابن قدامة ؛ ج ٥ ص ٧٢٠

(٣) خالد إسحاق ؛ Islamic Law; P. 172 (in The Challenge of Islam); London, 1987

أما فئة العبيد فقد ظلت موجودة حتى العصر الحديث، لأن القضاء على الرق شأنٌ دولي لا يمكن أن يتحقق بقرار من دولة واحدة. فالرق مصدره أسرى الحرب. وأعداء المسلمين ما كانوا ليقبلوا إلغاء الرق؛ وما كان بوسع المسلمين أن يُطلقوا سراح أسراهم، في حين يقع جنودهم في الأسر فيُسترقون!

والآن بعد أن أُلغى الرق في العصر الحديث، اختفت فئة "الرقاب"؛ ومن ثم وجب توزيع نصيبها على الفئات الأخرى.

ويقترح الشيخ رشيد رضا إنفاق هذا القسم من الزكاة على تحرير الشعوب المستعمرة؛ فهم في حالة تشبه حالة الرقيق. وبصفة عامة، لا بد من الاجتهاد لاختيار الفئة أو الفئات التي تستحق نصيب "الرقاب" و"المؤلفة قلوبهم"؛ وقد يُضاف إليهم سهمٌ "في سبيل الله" بعد أن امتنعت الحكومات العلمانية عن جمع الزكاة وتركها للأفراد، وتكفّلت هي بالإنفاق على الجيوش من الخزانة العامة. ويقترح الشيخ رشيد رضا أن يُنفق هذا السهم على الدعوة لاستعادة النظام الإسلامي، وإصدار الكتب والمجلات والصحف الداعية إلى ذلك، وإنشاء الكليات والمدارس بُغية إحياء الإسلام من جديد كدين شامل لكل نواحي الحياة. (١)

فشرعية الزكاة ثابتة خالدة لا يمسها التغيير أو التطوير؛ ولكن أحوال مستحقي الزكاة، تتغير، وبعضهم يفقد شرط الاستحقاق الشرعي، وبعضهم يختفى من الوجود، فعندئذ يجتهد علماء الإسلام في توجيه أموال الزكاة إلى الفئات الأخرى المنصوص عليها في الآية الكريمة أو إلى فئات أخرى بديلة. وهذا هو فقه الحال في هذه المسألة؛ وهو يقطع الطريق على أعداء الشريعة الساعين إلى هجرها، وإحلال القوانين البشرية محلها، بدعوى التغيير الشامل الذي يجعل الحلال حراماً، والحرام حلالاً،

(١) تفسير المنار؛ التوبة: ٦٠

والحق باطلاً، والباطل حقاً، لا فرق في ذلك عندهم بين عقيدة وشريعة، أو بين علم وشعر!

وهناك موضوعات أخرى اندثرت وبقيت النصوص الحاكمة لها. وأوضح مثال لذلك الآية رقم ٥٣ من سورة الأحزاب. يقول الحق تبارك وتعالى ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ فَأَزْوَاجُ النَّبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ لَقَيْنَ رَبَّهُنَّ. وقد احترم المسلمون هذه الآية احتراماً صارماً، فلم يتزوج أحد زوجة من أزواج النبي ﷺ. أما الآن، وبعد موتهن جميعاً، فلم يعد للنهي موضوع أثبتة؛ ولا يمكن أن يكون له موضوع في المستقبل في أية حالة من الحالات؛ فإنه لا نبي بعد محمد ﷺ. وتبعاً لهذا لن تكون هناك "زوجات لنبي" إلى أن تقوم الساعة!

وليس لأحد أن يحرم الزواج من نسائه بعد موته، كما يفعل بعض الملوك، وحتى لو كان التحريم بدون قوانين، فهو تقليد ملكي أو أميري، لا أصل له ولا سند؛ وهو يحرم ما أحلَّ الله؛ وتحريم ما أحلَّ الله كبيرة من الكبائر يجب أن يتنزه عنها كل مسلم.

ولا يجوز أن يُقال إن هذه الآية (الأحزاب: ٥٣) لم تُعد لها جدوى؛ فهي تكشف عن قاعدة شرعية تتعلق بأزواج النبي ﷺ وتبين مظهراً من المظاهر التي اختصَّ بها ﷺ بحكم مكانته السامية على رأس أمته. فَأَزْوَاجُ النَّبِيِّ أُمَهَاتُ الْمُؤْمِنِينَ: "ومكانهن الخاص من رسول الله يحرم أن ينكحهنَّ أحدٌ من بعده، احتفاظاً بحرمه هذا البيت وجلاله وتَفَرُّده". (١)

وكذلك الشأن في الآية رقم ٥٠ من سورة الأحزاب. فموضوعها لم يعد

(١) في ظلال القرآن، ج ٥ ص ٢٨٧٨

موجوداً. تقول الآية الكريمة ﴿وَأَمْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قد لقي ربه، ولم يعد بوسع أية امرأة مؤمنة أن تهب نفسها للنبي. ولم يعد لأحد بعد النبي أن يتزوج زواج الهبة مهما كان ومهما كانت الظروف والأسباب.

إن هذه الظواهر ليست تغيرات في الشريعة، بل في أحوال المجتمع. لقد اندثرت موجودات لها أحكامها، وبقيت الأحكام، شرائع خالدة، شاهدة، وإن لم توجد موضوعات تنطبق عليها، مثل الدواء الفعال الذي قضى على المرض، فلم يعد يُعطى لأحد؛ وقد يعاود المرض الظهور في صورة أو أخرى، فيعاود الأطباء وَصْفَه لهم، وقد لا يعاود المرض الظهور على الإطلاق، فيظل الدواء حقيقة طبية علاجية مُعْتَرَف بها.

* * *

خاتمة

والآن نحاول أن نجمل أهم ما وصلنا إليه في هذه الدراسة .

إن الثبات والتطور فكرتان قديمتان . فالفلسفة اليونانية القديمة عالجت قضية الثابت والمتغير في الفكر والوجود . والتغير هو الفرض الأولي للتطور . والسوفسطائية اليونان هم الذين ضخموا فكرة التغير للقول بأن كل شيء نسبي يتغير بتغير الزمان . وفي مواجهتهم تبني سقراط فكرة الثبات التي سادت الفكر الفلسفي لدى أفلاطون وأرسطو، ثم العصور الوسطى الأوروبية .

ومع تقدم العلوم الطبيعية في العصور الحديثة عادت فكرة التغير من جديد، فأعتبر التقدم العلمي دليلاً على نسبية الحقائق العلمية . ورد أنصار الثبات قائلين إن "المعرفة" البشرية هي التي تتغير بتقدم البحث، ولكن "الحقائق" العلمية ذاتها ثابتة مطلقة . وكانت نظرية "دارون" هي الحدث الأكبر الذي هيمن على الفكر الأوربي وضمن السيادة لفكرة التطور . وبعد "دارون" حاول بعض علماء الاجتماع تعميم نظريته لكي تشمل كل شيء بما في ذلك الدين وعقائده وأخلاقياته، ولتعود النظرية النسبية إلى السيطرة .

ونقل كثير من أبناء المسلمين تلك النظرية، كما أشرنا في المبحث الثاني، وتصددى لهم الإسلاميون الذين رأوا خطأ تعميم نظرية "دارون"، وتعارضها مع الإسلام . ولا تزال المعارك الثقافية ناشبة بين الفريقين إلى اليوم . (المبحث الثالث) وهذا الكتاب نفسه إسهام في تلك المعارك .

وأتخذت نظرية التطور والنسبية أساساً للطعن في ثوابت الإسلام في العقيدة والشريعة والأخلاق تحت عنوان "تطوير الخطاب الديني" المضلل . وتواترت المؤلفات

التي نصف ثوابت الإسلام بالجمود والتحجر والتخلف والماضوية والظلامية، وكل الأوصاف الذميمة في قواميس اللغات الحية! وتوالت التهديدات بفناء الإسلام وأمتة إذا لم يطور ثوابته ويسير الفلسفة الأوروبية المادية العلمانية.

وفي دفاعهم عن ثوابت الإسلام لم يتطرق الإسلاميون إلى الجزئيات ليكشفوا عناصر الثبات وظروف التغير أو التباين أو التطور ومجالاته وحدوده. وهذا هو ما أردتُ عمله هنا. فتناولت ظواهر الثبات والتغير والتطور في: العبادات والمعاملات، والعقوبات أى في الحدود والقصاص والكفارات والتعزير ثم في المجالات العلمية والتقنية (أو مجالات العفو، أو ما لا نص فيه) حيث يمتد عالم الأدوات والوسائل، وكذلك تباين الأعراف والعادات الاجتماعية، والقيم الأخلاقية ومناهج التربية. واستغرق بحث هذه الجزئيات المباحث الخمسة الأخيرة من هذه الدراسة ابتداءً من المبحث الرابع إلى نهاية الكتاب.

وفي حسابي أن هذه الدراسة أُبْرَزَت عدة حقائق وزَيَّفَت عدة أباطيل:

(١) ولعل أول الحقائق: صلة الشريعة بالفقه والفرق بينهما. فَإِنَّ الجَهِل بهذه الصلة، أو هذا الفرق مَدْعَاة للخلط والخطأ. فالشريعة ثابتة لأنها من صُنْع الله. والفقه بعضه متطابق مع الشريعة، فهو ثابت مثلها، وبعضه اجتهاد للفقهاء، ولذلك يقبل المراجعة، وربما تغير، أو طور، وَرَجَحَ اجتهاد آخر. والشريعة - كنصوص هي أساس الفقه ومرجعيته. وفي ضوء هذه الحقيقة يبطل الرفض العشوائي بالجملة للفقه الموروث. فهو كنز ثمين من الاجتهادات الفقهية الصائبة، وكثير منه شرائع ينصها.

(٢) وقد أظهرت الدراسة أن في الإسلام ثوابت ومتغيرات: في العبادات والمعاملات والعقوبات والأخلاق والسياسة. لكن هذه المتغيرات ليست بالمعنى الذي يتبناه التطوريون. إنها متغيرات في التطبيق، لا في مبادئ الشريعة وقواعدها ذاتها.

(٣) وأظهرت الدراسة أن سبب التباين في التطبيق اختلاف أحوال الأفراد الذين

يخضعون لأحكام الشريعة. فهم أفراد، لا مثلثات أو مربعات؛ ولذلك راعت الشريعة العادلة فردانيتهم، ونظرت إلى تحقق الشروط أو عدم تحققها قبل أن تحكم عليهم، التماساً للعدالة الإسلامية.

(٤) وهذا النظر فى أحوال الأفراد أظهر الحاجة الماسة إلى "فقه الحال" فقه الفروق والاختلافات، وفقه الشروط، هذا الفقه الذى يعصم الباحث من أخطاء عديدة، حين يرى القاعدة الشرعية مُطبَّقة على فرد وغير مطبقة على آخر، ويعصم القاضى من ظلم التعميم فى الحكم الذى تمليه مماثلة فى بعض الجوانب. فعمل القاضى "فقه حال" بصفة أساسية.

(٥) ووجود المتغيرات يسوِّغ القول بمرونة الأحكام الإسلامية. وكذلك فردانية الأفراد التى تؤخذ فى الاعتبار. لكن فهم المرونة على أنها رخصة لا حَدَّ لها ولا ضابط، لإضفاء الشرعية على الأهواء، والنظر إلى الشريعة بوصفها مجرد صلصال يمكن تشكيله وتفصيله على كل نحو ممكن، إنما هو فهم ضال، بل بعيد الضلال. فيجب احترام النصوص، وإذا فُسِّرَتْ يجب احترام قانون التأويل وألفاظ اللغة وسياقها، والمقاصد العليا للشريعة.

(٦) والإسلام ليس ضد كل تغيير أو تطوير. إنه يحث على التطوير العلمى والتقنى الذى يقع فى مجال العفو، أو مجال الأدوات والوسائل. فالزعم بأن الإسلام ضد العلم زعم باطل، باستثناء بعض الأفكار الفلسفية، كالفلسفة المادية، وبعض الأفكار العلمية النظرية، مثل نظرية "دارون". وواقع المسلمين اليوم يؤكد احتضان الإسلام للتطور العلمى والتقنى والإدارى.

(٧) وقد أظهرت هذه الدراسة أن رأى لا يجوز أن يُبطل الشريعة. ولذلك رفض العلماء بعض آراء الأئمة الكبار واجتهاداتهم. فالشريعة هى أساس الدين. والرأى أو الفقه جهد لفهمها. والأئمة الكبار علموا حق العلم أن مهمتهم فهمُ الشريعة، لا تجاوزها. والقول بأن أبا حنيفة أسس مذهبه على الرأى، بمعنى

تجاهل النصوص، هو قول بعيد البطلان . لكن أنصار التطور ردوا مثل هذه المزاعم، ولا يزالون يرددونها فيما يكتب عن تطوير الخطاب الدينى .

(٨) وثواب الإسلام هى التى توحد ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا، فتجعل عبادتنا ومعاملاتنا وأخلاقنا ونظمنا اليوم كما كانت فى عهد النبى ﷺ وكما ستكون فى المستقبل . والمتغيرات هى التى تطيع كل عصر بطابعه . وقد وضحت هذه الحقيقة خلال البحث فى العبادات والمعاملات والعقوبات . فُلْنَضَعُ هذه الحقيقة نصب أعيننا فى مواجهة هوس التطور، وهوس "المستقبلية" وعصر "المعلوماتية" الذى يؤهم البعض بأن الإنسان فيه سيأكل المعلومات، ويستغنى عن الخبز، ومن ثم عن الزراعة، التى هى "الماضى" وعن الصناعة التى هى "الحاضر" !!

(٩) وأحسب أن هذه الدراسة قد بينت أن المخاوف من تطبيق الحدود لا مُسَوِّغٌ لها . وأمام المسلم أبواب شرعية واسعة لدرئها، أى عدم تطبيقها، بالشبهات، والتوبة . وصاحب الشريعة ﷺ أجاز الشفاعة فيها قبل أن تصل إلى الحاكم، وأظهر رغبته فى السَّتر على الجناة فى أكثر من موقف .

(١٠) ولا أحسب أن أى دارس موضوعى منصف يمكن أن يقبل نظرية التطور الشامل الذى لا يسمح بوجود أية ثوابت . فتلك نظرية باطلة . فالثوابت قائمة أمام أعين العلماء : فى مبادئ المنطق وبندهيات الرياضيات والحقائق العلمية، والعقائد الدينية والشرائع والقيم الأخلاقية .

ولقد بذلت أقصى الجهد لإصابة الحقائق واجتناب الأخطاء . وعلى الرغم من ذلك يساورنى القلق حول ما أصَبْتُ من توفيق . فالدرب الذى مضيتُ فيه غير مطروق . والرواد الكبار لم يدلّفوا إلى التفاصيل . فالله تعالى أسأل أن يغفر لى ما اقترفت من أخطاء . وعذرى أنى ما أردت إلا الحق . والله تعالى من وراء القصد .

* * *

كتب للمؤلف

- (١) الفضائل الخلقية فى الإسلام؛ نشر مكتبة دار العلوم بالرياض، سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م. ونشر دار الوفاء بالمنصورة، طبعة ثانية ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- (٢) نقد الثقافة الإلحادية؛ نشر دار هجر- مصر، سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
- (٣) خُلُق القرآن؛ نشر المؤلف؛ سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
- (٤) موقف الإسلام من الدنيا؛ نشر دار هجر؛ مصر؛ سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- (٥) الإسلام وأمن المجتمع (التدابير الوقائية فى الإسلام)، نشر دار الاعتصام؛ مصر؛ سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- (٦) أساطير المعاصرين؛ نشر بيت الحكمة؛ مصر؛ سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- (٧) الإسلام والقتال؛ نشر دار الشرق الأوسط؛ مصر؛ سنة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- (٨) من ينتهك حقوق الإنسان؟ الإسلام أم الأمم المتحدة؟ نشر مركز الإعلام العربى؛ سنة ١٩٩٣ م (كتيب).
- (٩) العلمانية والخداع الثقافى؛ نشر مركز الإعلام العربى؛ سنة ١٩٩٣ م (كتيب).
- (١٠) رسالة إلى خطيب مسجدنا؛ نشر دار الاعتصام؛ سنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- (١١) قانون النصر فى العقيدة القتالية الإسلامية؛ نشر دار الوفاء؛ المنصورة؛ سنة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- (١٢) "السماء تمطر ذهباً"؛ مسرحية فى فصل واحد؛ نشر دار سفير؛ مصر؛ سنة ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

- (١٣) من أخطاء المستشرقين وخطاياهم، نقد الاستشراق - دراسات تطبيقية - مكتبة وهبة سنة ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- (١٤) مفهوم القلب فى القرآن الكريم نشر المؤلف؛ سنة ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م (كتيب).
- (١٥) "ملهة آل الطيب" مسرحية فى ثلاثة فصول؛ نشر دار هجر؛ سنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- (١٦) نقد الإسلاميين المعاصرين؛ نشر المؤلف؛ سنة ٢٠٠٠ م.
- (١٧) كيف ولماذا التشكيك فى السنة؟ نشر وزارة الأوقاف، قطر - على الإنترنت Islam Web سنة ٢٠٠١ م، مكتبة وهبة ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- (١٨) مرض كراهية الإسلام؛ دار التحرير بالقاهرة؛ كتاب الجمهورية؛ جزءان، أغسطس وسبتمبر؛ سنة ٢٠٠٣.
- (١٩) البديل الأمريكى للإسلام؛ نشر دار التحرير، سنة ٢٠٠٤.
- (٢٠) نقد أعلام الفكر المصرى المعاصر؛ مكتبة وهبة ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- (٢١) إبداعات المسلمين فى العلوم الاجتماعية؛ مكتبة وهبة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- (٢٢) الشيعة والسنة دراسة مقارنة؛ مكتبة وهبة، ط. أولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ط. ثانية ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- (٢٣) جاذبية الإسلام الروحية لماذا أسلم هؤلاء ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- (٢٤) قضية تطوير الخطاب الدينى:
- * تطوير الدعوة إلى الإسلام؛ مكتبة وهبة؛ ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
 - * تطوير الخطب المنبرية ٢٥ خطبة مطورة؛ ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
 - * هل يمكن تطوير الإسلام؛ مكتبة وهبة ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- (٢٥) فى رحاب السيرة العطرة - افتراءات المضلين فى ضوء الحق المبين. مكتبة وهبة، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٥	مقدمة هوس التقدم والتطور.....
	المبحث الأول : تاريخ فكرة التطور
	(٩ - ١٩)
٩	النسبية فى الفكر الأوربى.....
٩	نظرية دارون ونقدها.....
١٦	نيتشه.....
١٧	المذاهب المضادة للنسبية.....
	المبحث الثانى : التطور لدى العلمانيين الهنود والعرب
	(٢٠ - ٦٩)
٢٠	تمهيد.....
٢٠	معنى لفظ التطور.....
٢٦	١- السير سيد أحمد خان.....
٢٧	٢- محمد إقبال.....
٣٠	٣- محمود الشرقاوى.....
٣١	٤- خالد محمد خالد.....
٣٥	٥- الدكتور زكى نجيب محمود.....
٤٩	٦- مصطفى محمود.....
٥١	٧- د. حسن حنفى.....
٥٩	٨- رجاء جارودى.....
٦٠	فكرة التطور لدى علماء الاجتماع.....
٦٢	منطلقات دعاة التطور العلمانى.....
٦٢	المصالح المرسله.....
٦٦	التأويل.....
٦٧	الاجتهاد.....

المبحث الثالث : التطور والثبات عند الإسلاميين

(٧٠ - ٨٩)

٧٠	تمهيد
٧١	الإمام الشاطبي
٧٢	ابن القيم والمصالح المرسله
٧٥	الإسلاميون المعاصرون
٧٦	١- الشيخ محمد عبده
٨٢	٢- الشيخ رشيد رضا
٨٤	٣- سيد قطب
٨٦	٤- محمد قطب

المبحث الرابع : هل يمكن تطوير العبادات ؟

(٩٠ - ١٠٨)

٩٠	تمهيد
٩٣	الصوم
٩٥	الحج
٩٧	الزكاة
١٠٢	التيمم
١٠٣	الصلاة
١٠٥	الجهاد

المبحث الخامس : هل يمكن تطوير المعاملات ؟

(١٠٩ - ١٢٨)

١٠٩	تمهيد
١٠٩	الثابت و المتغير في البيع
١١٣	الحجر
١١٥	الضمان
١١٧	الرهن
١١٨	المعاش (أو المخصصات)
١٢٠	توزيع الغنائم

١٢٢ الجزية
١٢٤ الخراج
١٢٥ الميراث
١٢٧ "القوام": ضابط الإنفاق

المبحث السادس: هل يمكن تطوير العقوبات؟

(١٢٩ - ١٥٧)

١٢٩ تمهيد
١٢٩ تباين العقوبات تبعاً لتباين أحوال المعاقبين
١٣٢ الحدود: متى تسقط؟ ومتى لا تسقط؟
١٣٤ حد الزنا
١٣٩ حد السرقة
١٤١ حد الخمر
١٤٤ حد القذف
١٤٥ حد الحرابة
١٤٧ حد الردة
١٤٨ حد البغى
١٥٠ القصاص
١٥٢ كفارة اليمين
١٥٣ كفارة الظهار
١٥٤ كفارة الجماع فى نهار رمضان
١٥٦ فدية التحلل من أحد محظورات الإحرام للحج
١٥٧ التعزير

المبحث السابع: تطور الوسائل

(التطور العلمى والتقنى وتباين الأعراف الاجتماعية)

(١٨٥ - ١٥٨)

١٥٨ تمهيد: تطور العلوم الطبيعية والتقنية
١٦٠ تطور أدوات الحرب
١٦٣ صلاة الخوف

الموضوع

الصفحة

١٦٤	التصوير.....
١٦٦	وسائل الوضوء.....
١٦٨	أدوات المائدة.....
١٦٩	المراحيض الحديثة.....
١٧١	حلق الشعر وصبغه.....
١٧٣	تحريم صيد البر في أثناء الإحرام.....
١٧٤	-تطور العلوم الفلكية وأثره في معرفة مواقيت الصلاة.....
١٧٥	-الشهادة والأعراف.....
١٧٧	-منع المباح مؤقتاً لطارئ.....
١٧٨	-اعتزال المرء المسلم للجماعة.....
١٧٩	-إلقاء السلام.....
١٨٠	الثابت والمتغير في أحكام النكاح.....
١٨١	-التحقق من دين المرأة.....
١٨١	-شرط الرضا.....
١٨٣	-الأب هو ولي أبنته.....
١٨٣	-الطلاق.....
١٨٤	-تباين مُدد العدة.....
١٨٥	تباين النفقات.....

المبحث الثامن مسائل متفرقة

(٢٠٢ - ١٨٦)

١٨٦	في مجال الأخلاق.....
١٩٠	الدعوة والتربية.....
١٩٣	تغير الفتوى.....
١٩٤	النظام السياسي الإسلامي.....
١٩٦	-تغير بعض الأحكام بتغير الزمان والمكان.....
١٩٩	اندثار موضوع الحكم.....
٢٠٣	خاتمة.....
٢٠٧	كتب للمؤلف.....
٢٠٩	الفهرس.....